REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE **Son Em. le Cardinal VERDIER**, *Archevêque de Paris, Ancien Directeur de la « Revue Apologétique »*

DIRECTEURS

Son Exc. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française, Recteur de l'Institut Catholique de Paris.*

J. V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE

TOME LX





GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS,
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXV

CE QUE JE PENSE DU TRANSFORMISME

A la suite des deux articles parus dans cette Revue, sur le *Transformisme au Catéchisme de Persévérance*[1], d'aimables correspondants m'ont posé la question : « *Que faut-il donc penser du transformisme ?*

S'il s'agit du point de vue philosophique, je m'en suis suffisamment expliqué : je n'y reviens pas. C'est évidemment le *côté scientifique* que l'on envisage, quand on s'inquiète du degré de certitude de la doctrine évolutionniste.

A la question ainsi posée, il m'est impossible de répondre.

Ce qu'il *faut penser* du transformisme ? Je ne me reconnais aucune autorité pour le dire, et, pour parler net, *je n'en sais vraiment rien.* Oserai-je ajouter que, dans la crise actuelle du transformisme, aucun savant, si compétent soit-il, ne saurait formuler un jugement péremptoire et qui s'impose ? Les ouvrages récents en la matière sont nombreux. Il en est beaucoup de recommandables, dont les auteurs, étrangers à tout parti-pris, exposent, avec une loyauté manifeste, les divers aspects d'un problème beaucoup plus complexe qu'on ne le supposait naguère. Je me permets d'en indiquer quelques-uns, sans prétendre dresser une liste complète de toutes les publications sérieuses[2]. Le lecteur

1. *Revue Apologétique*, octobre et décembre 1933.

2. D. Louis Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste.* 1929. Œuvre de première valeur, cette mise au point très prudente, très à la mesure des faits, si l'on peut dire, s'est imposée à l'attention, et si certaines vues du regretté Dr Vialleton ont été contestées, son travail, pris dans son ensemble, n'a pas été réfuté, que je sache.

Dr H. Joliat, *L'Antéhistoire.* 1933. L'auteur, médecin suisse, unit à l'érudition du biologiste le sens critique d'un philosophe très averti. Son ouvrage, sorte de synthèse et de résumé des meilleurs travaux, d'une lecture d'ailleurs facile et agréable, en acquiert une particulière valeur.

Dr A. Mignon, médecin général, *Pour ou contre le Transformisme-Darwin-*

ne saurait manquer d'être frappé par la diversité des tendances et la divergence des conclusions.

Dire ce qu'il *faut penser* du transformisme, je n'y puis vraiment pas songer. Mais, volontiers, je dirai *ce que j'en pense*. Et cela est bien différent. Mes vues personnelles n'ont aucune prétention à l'infaillibilité ; chacun reste pleinement libre de les accueillir ou de les repousser : *in dubiis libertas*.

Peut-être aurai-je occasion de rectifier certaines idées, d'ouvrir quelques horizons, d'apporter à des esprits inquiets un peu plus de lumière dans un sujet qui les préoccupe, de faire, en un mot, œuvre d'apaisement intellectuel, œuvre apologétique. Je n'ai pas d'autre désir.

Ce que, du point de vue scientifique, je pense des doctrines transformistes, le voici, en résumé :

Quelques certitudes ; des probabilités ; d'intéressantes hypothèses ; de profondes obscurités ; des difficultés qui semblent aller en croissant comme nombre et comme gravité : on trouve tout cela dans le transformisme. Certains arguments, apportés en sa faveur, ont une *incontestable valeur*, à condition de n'en pas exagérer la portée ; d'autres conduisent à des vraisemblances ; beaucoup, que l'on invoque à l'appui d'un transformisme absolu, sont d'une faiblesse que ne saurait dissimuler le vêtement scientifique dont on les pare.

Vialleton. Analyse détaillée des idées de Darwin et de Vialleton, court résumé des doctrines du transformisme intégral; ouvrage technique et par suite d'une lecture moins accessible à tous. La compétence de l'auteur est hors de conteste et sa probité scientifique évidente. Il expose plutôt qu'il ne juge, et il nous permettra de regretter l'extrême réserve dans laquelle il se tient. Il est, plus que beaucoup d'autres, qualifié pour avoir un avis personnel. Manifestement, il ne se fait aucune illusion sur les bases scientifiques du transformisme généralisé.

M. Caullery, E. Guyénot, P. Rivet, *L'Evolution en Biologie*, 1929. Dans une courte brochure, les auteurs ont parfaitement réalisé leur programme en donnant, « *en ce qui concerne l'évolution biologique, une mise au point précise, sobre et prudente* ».

L. Cuénot, R. Dalbiez, E. Gagnebin, W.-R. Thompson, L. Vialleton, *Le Transformisme. Cahiers de philosophie de la nature*. 1929. Sur le plan scientifique, les auteurs « *n'ont pas que des conclusions communes* », mais ils s'accordent sur l'insuffisance « de l'*explication mécaniste courante* ». Et cela suffit pour donner à ces études diverses leur unité et une réelle importance.

Jean Rostand, *Etat présent du Transformisme*. 1931. Courte publication de 180 pages in-12, dans laquelle l'auteur, trop indulgent pour certaines prétendues preuves du transformisme, résume, avec clarté, les données actuelles de la science. Le dernier chapitre, sur *l'origine de l'homme*, appelle de sérieuses réserves.

Dr Grasset, *Le Dogme transformiste*. 1918. Ouvrage un peu ancien, mais que l'on peut encore consulter avec fruit.

Je pense, enfin, que l'on peut avoir de la sympathie pour le transformisme, même intégral, pour des raisons qui ne sont pas toutes d'ordre scientifique.

Et tout cela demande des explications.

J'essaierai d'être bref. Une discussion technique des fondements scientifiques du transformisme exigerait d'excessifs développements et ne serait pas à sa place en cette Revue. Qu'on ne s'étonne pas, en conséquence, si je fais principalement appel au témoignage des auteurs qui me paraissent à la fois les plus autorisés et les plus impartiaux.

I

Parmi les naturalistes, on ne trouve plus aucun *fixiste* à la mode de Linné ou de Cuvier. C'est un fait dont il faut tenir compte. Un religieux, parfaitement informé, le R. P. Teilhard de Chardin, affirme que « le *transformisme, réduit à son essence, occupe une position qui semble inexpugnable.* »

Fort bien ! mais quelle est l'essence du transformisme ?

Avant de répondre, il convient, je pense, d'établir quelques *distinctions* qui permettront de mettre un peu d'ordre dans une matière assez obscure, où les confusions seraient aussi fâcheuses que faciles.

Première et capitale distinction : il y a *deux ordres* de recherches fort différents, *deux problèmes* qu'on ne saurait résoudre que séparément : 1° *le fait de l'évolution et son extension*, 2° le *mécanisme de l'évolution*, ses facteurs, ses causes, ses conditions.

*
* *

Avant tout, l'évolution est-elle un *fait certain*, bien établi, et, si elle existe, quelles sont ses limites, ou, si l'on préfère, quelle est son extension ? Ainsi posée, la question est encore trop générale pour être susceptible d'une réponse précise.

Pour orienter notre marche, une nouvelle distinction s'impose.

Rappelons-nous les données générales de la classification.

L'étude de chaque être vivant, pris à part, serait aussi impossible que peu fructueuse. Il a fallu établir des catégories. Les végétaux et les animaux ont été répartis en groupes, fondés sur cer-

taines ressemblances d'organisation ou de forme, dont l'extension est, naturellement, en raison inverse de la compréhension. Les caractères communs sont d'autant plus nombreux que les individus compris dans le groupe sont en moindre quantité. Le règne animal a été divisé en embranchements, les embranchements se subdivisent en classes, les classes en ordres, les ordres en familles, les familles en genres et enfin les genres en espèces.

Vialleton fait à ce sujet une remarque essentielle. Il distingue, au sein de la systématique, les *types d'organisation*, et les *types formels*. Les premiers — qui comprennent les embranchements, les classes et les ordres — indiquent le *plan général* sur lequel les êtres *sont construits*. Un vertébré n'est pas *organisé* comme un mollusque. Les seconds — familles, genres et espèces — comprennent des êtres, *bâtis de la même manière, reproduisant le même plan*, mais offrant entre eux des *différences* qui, *sans modifier leur structure essentielle*, permettent de les réunir dans des groupements de plus en plus restreints. Comme l'observe Vialleton, ces êtres sont tous au même niveau, s'étalent sur le même plan, et les caractères sur lesquels on s'appuie pour les faire entrer dans des cadres de plus en plus étroits sont d'importance relative.

Il est évident que les types d'organisation répondent à des *idées générales*, acquises par abstraction. Les groupes spécifiques sont seuls composés d'êtres *concrets*. Au niveau de l'espèce, les êtres ne diffèrent plus que par des détails individuels tout à fait accidentels : taille, couleur, etc.

Chacun sait de quel animal réel je parle quand je dis un chien, un cheval, un rossignol ; mais un vertébré, un reptile ne se présentent comme êtres concrets que si j'ajoute à ce vocable, qui indique seulement le type d'organisation, un nom spécifique.

On comprendra facilement, maintenant, que, quant à son existence de fait, le transformisme, selon les expressions de M. Caullery, pose « deux problèmes d'ordre de grandeur distincts ; ...l'un est à l'échelle des groupes ; l'autre à l'échelle des espèces. Le premier est de reconstituer, autant que possible, comment se sont formés ces groupes, dont nous savons que la plupart remontent aux époques les plus reculées ; c'est le problème de la phylogénie ; l'autre est de délimiter les espèces et de voir si et comment elles se modifient à l'époque actuelle. Le problème phy-

logénique est évidemment l'élément capital de l'évolution, mais il échappe entièrement à la nature présente et, par suite, à l'observation directe et à l'expérience. Nous ne pouvons l'aborder que par des inductions et arriver à son sujet qu'à des vraisemblances. Au contraire, le problème des limites et de la stabilité des espèces est actuel et susceptible d'expérimentation. En fait, c'est le problème de l'espèce qui, depuis Lamarck, a été l'élément fondamental des diverses théories évolutionnistes... mais, même si ce problème de la variabilité des espèces était résolu, nous pouvons dire aujourd'hui que sa solution ne rendrait compte que de la diversification ultime des groupes, non de la constitution des divers types d'organisation qui les caractérisent[1]. »

Donc, *deux* problèmes : *celui de l'espèce*, celui de la *formation des types d'organisation*, de la phylogénèse.

Commençons par le premier, comme il convient.



Quelle est l'essence du transformisme ? A cette question, posée plus haut, nous allons maintenant donner une réponse.

C'est simplement, à notre avis, d'admettre, entre les *espèces*, végétales ou animales, des liens plus ou moins étroits de parenté.

Selon le remarque de M. Caullery, si ce problème de l'espèce n'est pas, en soi, le plus capital, c'est lui qui a fait l'objet des constantes préoccupations et des recherches des naturalistes depuis Lamarck. En un sens, on peut croire qu'il est résolu.

Pendant longtemps, les groupes, qualifiés à tort ou à raison du nom d'espèces, ont été regardés comme strictement clos, rigoureusement fermés, indépendants les uns des autres quant à leur origine, et présentant des caractères stables transmissibles par voie d'hérédité.

Mérite le nom de transformiste quiconque enlève à l'espèce cette rigidité qui l'isole et la sépare, par une infranchissable cloison, des groupements appartenant au même genre.

Or, il semble bien établi, tant par les découvertes de la paléontologie que par certaines expériences récentes, que l'on a eu tort de regarder les espèces comme stables et invariables. Comment

1. M. CAULLERY, *L'Evolution en biologie*, p. 3 et 4.

en douter en présence de ces *séries* de formes fossiles parmi lesquelles on rencontre des *formes de transition* qui marquent nettement le passage d'une espèce à l'autre ? Et, au moins dans le règne végétal, on ne saurait contester que l'expérimentation n'ait obtenu quelques espèces nouvelles.

Il semble donc acquis que certaines espèces d'un même genre peuvent être rattachées à une souche commune, qu'elles remontent à un ancêtre commun, ce qui les établit dans des relations génétiques et en fait des rameaux, plus ou moins divers, d'un même tronc. On dit qu'elles *descendent* les unes des autres, d'où le nom de théorie de la *descendance*, souvent donné aux doctrines transformistes. Au bout d'un certain nombre de générations, les descendants d'une même forme végétale ou animale diffèrent plus ou moins de la souche commune d'où ils proviennent et présentent entre eux de notables dissemblances. Ils constituent des séries divergentes dont, généralement, les unes disparaissent tandis que les autres, se différenciant de plus en plus, ont tendance à se stabiliser, en formant des espèces nettement séparées.

« Nous sommes parvenus à établir pour certaines séries, écrit l'abbé Moreux, de véritables phylums où l'on peut suivre, pas à pas, dans le temps, la filiation d'individus dérivés sans aucun doute les uns des autres. M. Dépéret, qui a étudié la question à fond[1], en donne quelques exemples, telle la série des Equidés, aboutissant aux chevaux actuels[2]. »

On en pourrait citer d'autres. « Toutes les séries de formes que l'on a reconstituées (Ammonites, Paludines, Cérithes, Equidés), ainsi que tous ces mammifères tertiaires à structure hybride (Cyrodon, Xiphodon, Anaplotherium, Paleotherium, etc.) nous apportent, affirme le Dr H. Joliat, la quasi-certitude que l'espèce n'est pas fixe... Nous avons là un transformisme limité que l'on ne peut contester qu'en se retranchant dans un négativisme absurde[3]. »

Sur ce transformisme limité, l'accord entre les biologistes est complet. Enregistrons seulement quelques témoignages :

« L'espèce en biologie, dit M. Gagnebin, est bien une entité abstraite, sans doute, comme tout concept, mais fondée dans la

1. Ch. Dépéret, *Les transformations du monde animal*, 1916.
2. Abbé Th. Moreux, *Les Confins de la science et de la foi*. T. II, p. 165.
3. Dr H. Joliat, *L'antéhistoire*, p. 175.

réalité, fondée sur des ressemblances, des dissemblances, des rapports de parenté véritable. Mais cette entité n'est pas fixe, ni stable ; elle varie... Chercher, sous la notion d'espèce, comme le faisait Linné, une essence fixe et invariable, voilà ce qu'aucun naturaliste ne peut plus faire[1]. »

Le très prudent W.-R. Thompson est du même avis : « Que ce que les biologistes qui s'occupent de systématique, appellent communément des *espèces* puissent quelquefois, sous des influences diverses, se transformer les unes dans les autres, c'est, en tout cas, un fait acquis. Il ne faut pas essayer de nier ce fait dont l'importance pour la philosophie biologique est considérable[2]. » Le Dr Mignon remarque que Vialleton « va très loin dans l'admission de la variabilité des espèces et dans l'opposition à leur fixité[3]. » En effet, cet adversaire résolu du transformisme mécaniste reconnaît que « la diversification des espèces peut résulter de l'action des facteurs externes, invoqué par le transformisme[4]. »

Si nous considérons le développement des espèces, dans le temps, tout au long des périodes géologiques, il y en a assurément qui paraissent subsister sans changement depuis leur lointaine apparition — certaines se perpétuant depuis les temps primaires — et c'est un des mystères de l'évolution, mais il reste, cependant, que, selon l'expression de M. Gagnebin, « les variations des espèces dans le temps sont la règle et la fixité l'exception[5] ». Et l'on peut dire, avec M. Caullery, que « la paléontologie apporte, aujourd'hui, à la théorie de l'évolution, un faisceau de données très solides[6]. »

Après avoir exposé ces données, et tout en reconnaissant que toutes les obscurités n'ont pas disparu, le Dr Joliat affirme : « Nous avons là la preuve péremptoire que la notion d'espèce doit être élargie[7]. »

Et voilà, je pense, la véritable conclusion, la seule possible, la

1. E. Gagnebin, *Le transformisme. Le transformisme et la paléontologie*, p. 34.
2. W.-R. Thompson, *Ibid.*, *Le transformisme et le parasitisme*, p. 129.
3. Dr A. Mignon, *Pour et contre le transformisme*, p. 259.
4. L. Vialleton, *Le transformisme. Le transformisme et la morphologie*, p. 120.
5. E. Gagnebin, *loc. cit.*, p. 39.
6. M. Caullery, *L'Evolution. Aspects actuels du problème*, p. 8.
7. Dr H. Joliat, *L'antihistoire*, p. 103.

seule actuellement certaine : il faut *élargir* la notion d'espèce, non la supprimer.

Et nous nous hâtons d'ajouter qu'en usant, comme nous l'avons fait en ces pages, du langage des naturalistes, nous n'oublions pas, pour autant, les exigences de la philosophie quant à la *stabilité des essences.*

Mais, où finissent les caractères vraiment spécifiques ? Jusqu'où s'étendent-ils ? N'avons-nous pas, souvent, enfermé dans des cadres trop étroits des êtres hâtivement classés comme formant une espèce distincte ? Rien de plus difficile que de préciser les caractères véritables de l'espèce. On a longtemps considéré l'*interfécondité* comme le criterium principal, les croisements entre espèces voisines produisant tout au plus des hybrides stériles. L'expérience a prouvé que ces vues étaient trop absolues. « Quant au fameux criterium de la stérilité entre espèces, écrit M. Guyénot, il est définitivement abandonné. Nous n'en sommes plus à compter les espèces qui se croisent entre elles en donnant des produits féconds[1]. » Tout en maintenant, comme caractère physiologique d'une importance capitale, « l'interfécondité illimitée de tous les individus qui composent l'espèce », Vialleton reconnaît qu'il « est parfaitement possible que bien des espèces admises en systématique ne la possèdent pas, alors que certains genres pourraient l'avoir... Cela, ajoute-t-il, indique simplement l'imperfection de nos moyens de discrimination des groupes inférieurs de la systématique[2] ». Et c'est admettre que la notion d'espèce peut être légitimement *élargie.*

Si besoin est, les principes métaphysiques n'interdisent pas de faire rentrer les genres, ou même les familles, dans les types formels ou spécifiques.

Si donc l'on restreint le transformisme à des variations spécifiques qui se produiraient à l'intérieur des genres, la possibilité et l'existence de telles variations sont certaines. Au *problème de l'espèce* on peut donner une solution.

Mais cette variabilité des espèces, généralement admise, peut-elle être étendue aux genres et aux familles ?

Peut-être. Nous avons ici des probabilités, de fortes probabilités, non des certitudes.

1. E. Guyénot, *L'Evolution en biologie*, p. 53.
2. L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, p. 171, *passim.*

Après avoir reconnu que la paléontologie nous « montre des relations certaines entre espèces voisines », Vialleton ajoute que « les preuves qu'elle nous apporte se bornent au transformisme extrêmement limité qui se passe à l'intérieur des types formels[1] ». Or, Vialleton range les familles et les genres parmi les types formels.

Bien que plus favorable au transformisme, M. Caullery manifeste quelque hésitation: « Il faut reconnaître, concède-t-il, l'absence générale, ou, au moins, la grande rareté des formes de transition entre les groupes, qu'il s'agisse de classes, d'ordres, de familles ou même de genres[2]. »

Assurément, quand il s'agit des classes et des ordres, non seulement le problème se complique, il change quasi de nature, car « il faut se rappeler, écrit Vialleton, la différence absolue qui existe entre la multiplication des espèces et l'évolution ou la formation des types d'organisation[3] ». A ne considérer que les genres et même les familles, la variabilité paraît probable.

Comme certitudes ou quasi-certitudes, je ne pense pas que la science nous fournisse actuellement davantage.

***

Avec le problème de la *Phylogénie*, nous entrons dans des régions fort obscures. Nous ne ferons d'ailleurs que les traverser.

Le transformisme intégral compte de nombreux partisans ; il serait vain de le contester. Mais on pourrait établir parmi eux des catégories. Il en est, et beaucoup, qui tout en conservant l'espoir de nouvelles découvertes favorables à leurs vues, reconnaissent la rareté et l'insuffisance des documents actuels. Il en est d'autres qui suppléent à l'absence de preuves par la hardiesse de leurs hypothèses et, parfois, l'assurance, pour ne pas dire l'audace de leurs affirmations. Pour eux, le transformisme est un dogme intangible. Nous ne sommes plus alors sur le terrain de la science.

Entre les types d'organisation y a-t-il continuité ou discontinuité ? Tous les êtres vivants, spécialement tous les animaux sont-ils soumis à la loi de la descendance ? Y a-t-il entre eux parenté ?

1. Id., *ibid.*, p. 374.
2. M. Caullery, *L'Evolution en biologie*, p. 9.
3. L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, p. 231.

Ici encore, nous devons établir des distinctions.

Si nous considérons d'abord, et uniquement, certains groupes plus étendus que les familles, les ordres par exemple, au sein d'une même classe, M. Gagnebin concède au transformisme, et très largement, tout ce que la *science* peut actuellement lui accorder, quand, après avoir affirmé que « des faits les mieux établis, on ne peut que conclure à la variabilité des espèces et des genres », il ajoute : « Pour les groupes plus étendus, il est rare que nous ayons des données précises, car nos connaissances sont bien incomplètes. On ne peut donc, à ce sujet, faire que des hypothèses, mais les documents que nous avons nous présentent des types intermédiaires entre les groupes les mieux individualisés de la faune actuelle[1]. » Sans nier l'existence de ces types, M. Vialleton affirme que leur « nombre très faible ne peut effacer l'impression laissée par l'antiquité, la fixité et la netteté de tous les autres[2]. »

Beaucoup d'arguments doivent leur force apparente à la foi robuste de ceux qui les présentent, et à la manière dont ils les formulent. Il est incontestable, par exemple, que l'Archæoptérix, cet oiseau qui, par ses dents, sa queue osseuse, ses vertèbres ventrales, présente certains caractères reptiliens, fait songer à un passage possible des reptiles aux oiseaux, mais qu'il en apporte une démonstration, assurément non, et il est notablement exagéré d'affirmer que cet oiseau — car c'est un véritable oiseau et non un reptile en voie de transformation — est un type composite qui allie les *traits fondamentaux* des Reptiles et des oiseaux.

Qui dit ressemblance, ne dit pas nécessairement filiation, et il y a des intermédiaires morphologiques qui ne sont pas pour cela des intermédiaires phylogéniques : la confusion serait grave qui consisterait à identifier, sans motifs suffisants, les uns et les autres.

Ainsi, pour le dire en passant, il est certain que le Pithécanthrope ressemble à l'homme beaucoup plus que les anthropomorphes actuels, et, pourtant, les naturalistes sont quasi unanimes à le placer en dehors de la lignée humaine[3].

Défiions-nous des arbres généalogiques, des *phylums*, plus ou

1. E. Gagnebin, *Le transformisme et la paléontologie*, p. 42.
2. L. Vialleton, *Le transformisme et la morphologie*, p. 99.
3. Ceci soit dit sans aucune adhésion à *l'origine animale* du corps humain. Nous reviendrons sur cette question dans la seconde partie de cette étude.

moins artificiellement reconstitués. L'avis nous en est donné par d'authentiques évolutionnistes.

« Imbus des idées lamarkiennes ou darwiniennes, remarque M. E. Guyénot, les paléontologistes ont rattaché, par voie de filiation hypothétique, les formes qui s'écartaient le moins fortement les unes des autres, *s'efforçant d'obtenir, autant que possible, une série continue.* Il n'est donc pas étonnant que, si l'on oublie que ces reconstitutions ont été faites d'après le principe même de l'évolution continue, on puisse les citer comme une preuve de la continuité évolutive[1]. » Parlant des *mémoires*, si souvent cités, de Neumayr sur les séries de formes du Pliocène de Slavonie, et de Boussac sur les cérithes du bassin de Paris, E. Gagnebin ajoute : « On peut prétendre que ces mémoires, loin d'être des fondements positifs de l'hypothèse transformiste ou mutationniste, sont au contraire fondés sur elle[2]. » Plus nettement encore, si possible. W.-R. Thompson nous prévient que « la plupart des descriptions que l'on trouve dans les ouvrages des transformistes ne constituent ni des preuves ni des illustrations de la théorie de l'Evolution, n'étant pas autre chose qu'une application de cette théorie supposée démontrée par ailleurs et par d'autres... Pour en savoir la portée véritable, il faut se livrer à un travail analytique long et pénible. Ce faisant, on voit s'effacer l'une après l'autre beaucoup des soi-disant preuves du transformisme[3]. »

Après de tels témoignages — et on pourrait les multiplier — comment ne pas demeurer dans une prudente expectative ?

L'obscurité devient plus profonde encore si nous voulons étendre l'évolution jusqu'aux *embranchements*. Le transformisme total demeure très problématique.

Il a cependant des partisans. A les suivre, nous sortirions du domaine de la science.

« Le transformisme intégral, tel que l'enseigne le Muséum d'Histoire naturelle de Paris, nous produit l'effet d'un *Credo* scientifique, écrit le Dr A. Mignon, peu suspect de préoccupations métaphysiques. Il fortifie la foi si on la possède déjà, il ne la donne pas si elle manque à l'origine[4] ». « La question du transformisme intégral, note le même auteur, est facile à résou-

1. E. Guyénot, *L'évolution en biologie*, p. 37.
2. E. Gagnebin, *Le transformisme et la paléontologie*, p. 25.
3. W.-R. Thompson, *Le transformisme et le parasitisme*, p. 150.
4. Dr A. Mignon, *Pour et contre le transformisme*, p. 514.

dre pour ses partisans les plus convaincus. Il suffit de remplacer, par l'imagination, tous les organes qui composent une classe et de leur substituer les organes qui caractérisent une autre classe. C'est un jeu de l'esprit de transformer une catégorie spéciale d'animaux en une autre catégorie plus élevée. Pour faire d'un vertébré aquatique un vertébré aérien, on lui supprime les branchies, on change la vessie natatoire en poumons, on modifie adéquatement l'appareil circulatoire et on taille dans les nageoires des membres marcheurs, etc.[1]. » Et pour qu'on ne croie pas à une « charge », il cite ces lignes du professeur Ed. Perrier : « Quand les Reptiles rampants ont commencé à se dresser sur leurs pattes et à préparer l'avènement des Oiseaux et des Mammifères, ils ont fait mouvoir l'humérus et le fémur de leurs membres modifiés non plus dans des plans horizontaux, comme les Reptiles typiques, mais dans des plans verticaux, comme la plupart des Mammifères marsupiaux et placentaires. » Après quoi, le savant docteur se borne à cette simple réflexion : « Voilà un bel exemple de conscience reptilienne[2] ! » C'est la meilleure des conclusions.

*
* *

Resterait maintenant à étudier le très intéressant et très important problème du mécanisme de l'évolution.

Nous ne nous y arrêterons guère, pour deux raisons. La première, qu'il exigerait un long examen, qui déborderait de beaucoup le cadre de cet article ; la seconde, qu'il soulève surtout des questions qui ne nous seraient d'aucune utilité pour le but que nous visons. Les quelques remarques dont nous pourrons nous servir dans nos conclusions tiendront en peu de pages.

Une double affirmation résume, à notre avis, les nombreux travaux et les ingénieuses recherches des savants les plus autorisés : aucune des explications apportées pour éclaircir le mystère de l'évolution ne résiste à l'examen critique et à la leçon des faits ; actuellement, plusieurs *hypothèses* se partagent la faveur des naturalistes ; il semble même, et ceci est plus déconcertant, que les patientes études qui se poursuivent sur l'hérédité, ses

1. Id., *ibid.*, p. 504.
2. Id., *ibid.*, p. 515.

lois, son mécanisme si peu connu, aboutissent à des conclusions défavorables au transformisme intégral.

Qu'il faille renoncer aux vues de Lamarck ou de Darwin, ou, du moins, qu'il soit nécessaire d'en réduire notablement la portée, c'est chose incontestable. « Ni la théorie de Lamarck, ni celle de Darwin, écrit M. Guyénot, n'ont été confirmées par les recherches expérimentales modernes. Nous attendons encore une preuve *correcte* de l'hérédité des caractères acquis, et il est infiniment probable que celle-ci ne sera jamais apportée. Aucun des faits, cités en faveur de cette conception, ne résiste à une critique objective... D'autre part, l'idée féconde de la sélection naturelle peut être conservée, à condition d'être revisée, mais les petites variations dont Darwin faisait la base de son système ne sont pas héréditaires et n'ont pas plus de valeur évolutive que les variations lamarckiennes. Il faut faire table rase des théories classiques de l'Evolution et chercher à construire, en s'appuyant sur des faits indiscutables, une représentation nouvelle du Transformisme[1] ». « L'hérédité des caractères acquis étant le fondement de la théorie de l'adaptation de Lamarck, aussi bien que de celle de la sélection naturelle de Darwin, l'on voit que ces deux systèmes tombent par le fait même que cette hérédité est inexistante[2]. »

Que cette insuffisance des facteurs de l'évolution évoqués par Lamarck ou Darwin soit scientifiquement établie, on n'en saurait douter, car longue et chaude fut la lutte des partisans de « l'inscription patrimoniale ». L'*Essai sur l'hérédité*, de Weismann, vice-recteur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, est de 1883. La polémique qu'il suscita dura quarante ans. M. Cuénot traite à fond cette question dans deux ouvrages importants[3], et il la résume dans les *Cahiers de philosophie de la nature : Le transformisme et les caractères acquis*. Les naturalistes français les plus en vue : Giard, E. Perrier, G. Bonnier, Le Dantec, Delage, pour citer les principaux, se montrent partisans résolus de Lamarck ; les Allemands et les Anglais sont partagés ; les Américains suivent plus volontiers Weismann. Il ne sera pas sans utilité, ne serait-ce que pour nous inspirer une prudente défiance,

1. E. Guyénot, *L'Evolution en biologie*, p. 38-39.
2. Dr H. Joliat, *L'antéhistoire*, p. 136.
3. L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, 1921, et *L'adaptation*, 1925.

de citer cette conclusion du professeur de Nancy : « On remplissait de gros volumes avec les mémoires favorables à la thèse lamarckienne. Mais aucun n'entraîne la conviction ; chaque fois, les critiques ne tardent pas à montrer l'insigne faiblesse des preuves, les erreurs d'interprétation, voire même les coups de pouce et les mensonges. Le plus fécond des protagonistes lamarckiens, après la découverte de truquages indéniables dans ses préparations les plus démonstratives, le faisant soupçonner du pire péché de l'expérimentateur, celui de la mauvaise foi scientifique, s'est suicidé, ce qui peut passer pour un aveu. Il est probable que cet épisode tragique marquera la fin de la polémique et du Lamarckisme[1]. »

Une troisième phase dans l'histoire des tentatives d'explication du transformisme s'ouvre avec la publication, en 1901, de *La Théorie des mutations*, du Hollandais Hugo de Vries. Loin d'admettre des variations lentes et continues, de Vries, ayant longuement étudié les résultats obtenus par Mendel[2], dans des essais sur le croisement des diverses variétés de pois, remarqua que certaines espèces végétales — en particulier l'Œnothère — varient soudain, d'une manière discontinue ; une série de *mutations* produisent de nouvelles espèces élémentaires, différant plus ou moins notablement de la souche première.

Le *mutationisme*, dont nous ne saurions entreprendre l'étude, est actuellement en faveur. Toutefois, les idées de son fondateur ont déjà subi d'assez nombreuses modifications. Il reste ceci que, dans la doctrine mutationiste, « *l'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel* » ; « elle n'est point une perpétuelle variation comme pour les darwiniens ; elle est parfaitement stable, hors la mutation » ; « la variation des mutationistes est brusque, qualitative, et non graduelle, quantitative, comme la darwinienne[3]. »

Certes, cette théorie nouvelle est loin de dissiper tous les nuages. « Tout en ayant fourni des notions précises et importantes sur les variations héréditaires, en prouvant la plasticité de l'es-

1. L. Cuénot, *Le Transformisme et les caractères acquis*, p. 163.
2. On parle souvent des expériences ou des lois de Mendel ; on trouve rarement des indications précises sur l'*état civil* de cet expérimentateur avisé. Cette discrétion tiendrait-elle à ce que Mendel était un modeste moine du monastère de Brünn, en Moravie ?
3. J. Rostand, *Etat présent du transformisme*, p. 145-146.

pèce, le mutationisme n'est pas, d'une façon sûre, le processus par lequel s'est accomplie l'évolution[1]. » Ainsi pense M. Caullery.

Il est manifeste que si le mutationisme peut, à la rigueur, fournir l'explication de certaines variations spécifiques, il est impuissant à nous révéler les facteurs qui président à l'évolution des groupes plus élevés de la systématique, et, surtout, des types d'organisation.

« Les résultats généraux sont assez déconcertants pour l'Evolution, estime M. Caullery ; ce qui s'en dégage surtout, en effet, c'est la stabilité de l'espèce ; beaucoup de mutations sont plutôt des combinaisons de propriétés préexistantes que des formes réellement nouvelles[2]. »

De nouvelles hypothèses devaient surgir. Elles n'ont pas manqué. Je ne puis que les signaler. Bien qu'elles manquent de fondement expérimental, elles me paraissent orienter les recherches dans des voies moins aventureuses, et je ne serais pas surpris que l'avenir en confirmât les données essentielles.

Ainsi Lotsy n'a-t-il pas raison de chercher « dans l'hybridation la source générale de la production d'espèces nouvelles, en réalisant dans le noyau de l'œuf de nouvelles combinaisons de propriétés héréditaires[3] » ?

Très curieuse la théorie de l'ologénèse — ou hologénèse — due à M. Rosa, professeur à Modène. Contrairement à la plupart de ses devanciers, ce naturaliste est résolument *polyphylétique*. La vie est apparue *simultanément* en de nombreux points de la plaque continentale que formaient, à l'époque jurassique, les terres alors émergées. Au bout d'une série de générations, l'espèce-mère atteint son point de maturation, et donne naissance à *deux* espèces-filles différentes entre elles. L'une, dite rameau précoce, atteindra vite sa maturation et donnera par *dichotomie* deux espèces petites-filles qui, souvent, s'éteindront prématurément. L'autre, dit rameau tardif, produira, avant sa maturation, une longue série de descendants pareils à elle-même ; puis, toujours par *dichotomie*, elle donnera naissance à des types nouveaux plus élevés, plus perfectionnés qui se perpétueront et se développeront de la même manière jusqu'à leur stabilisation[4]. Notons que le dog-

1. M. Caullery, *L'évolution en biologie*, p. 28.
2. M. Caullery, *L'évolution en biologie*, p. 27.
3. Id., *ibid.*, p. 28.
4. Cf. Dr H. Joliat, *L'antéhistoire*, p. 181, 182.

me catholique ne permet pas d'accepter, sans modifications, l'extension de cette théorie à l'espèce humaine récemment tentée par le Docteur Montandon[1].

Enfin, le professeur viennois H. Przibram nous offre sa théorie *apogénétique*. Disons seulement qu'elle est, comme la précédente, polyphylétique et fait, comme elle, principalement appel aux facteurs intrinsèques.

« La diversité de ces dernières et récentes théories, estime M. Caullery, est un signe évident de l'obscurité profonde qui enveloppe encore les conditions où l'Evolution s'est accomplie et son mécanisme[2]. » Et M. Guyénot reconnaît que « la création d'un type nouveau d'organisation nécessite des remaniements profonds de la structure et du fonctionnement du cytoplasme de l'œuf dont nous n'avons aucune idée : en ce sens, ajoute-t-il, les grandes étapes de l'Evolution nous échappent entièrement[3] ». M. l'abbé Moreux pouvait donc affirmer récemment, en toute vérité, que « la question de la naissance de la vie et de son développement reste pour nous une énigme indéchiffrable[4] ».

Avant de donner à cette première partie de notre étude la conclusion qu'elle comporte, il convient de signaler — nous aurons à y revenir — le discrédit de plus en plus grand des théories mécanistes. Les cinq auteurs du « *Transformisme* », malgré de notables divergences, sont unanimes à penser que la théorie de l'évolution « ne devient rationnelle qu'à partir du moment où elle superpose une interprétation finaliste à l'explication mécaniste courante[5] ». Les naturalistes les plus étrangers à tout souci métaphysique, uniquement préoccupés d'une saine interprétation des faits, reconnaissent la nécessité de faire intervenir, pour expliquer les mutations, des facteurs *internes*. « Nous ne savons pas comment se sont réalisées toutes ces transformations du type fondamental, avoue M. Caullery. Nous sommes cependant de plus en plus portés à admettre que les facteurs les plus essentiels résident à l'intérieur de l'organisme, qu'ils sont intrinsèques[6]. » « Chaque groupe, écrit-il encore, a réagi aux circonstances extérieures es-

1. Dr G. MONTANDON, *L'ologénèse humaine*, 1928. *La race et les races*, 1934.
2. M. CAULLERY, *L'évolution en biologie*, p. 13.
3. E. GUYÉNOT, *ibid.*, 2e partie, p. 58.
4. *Ouest-Eclair*, 15 septembre 1934.
5. *Le transformisme, Cahiers de philosophie de la nature*, p. 8.
6. M. CAULLERY, *L'évolution en biologie*, p. 13.

sentiellement en vertu de tendances intrinsèques et non sous l'influence prépondérante des conditions ambiantes ou extrinsèques[1] ». Et ailleurs : « Compris comme il l'est aujourd'hui, le développement ontogénique est avant tout l'évolution autonome, par des mécanismes intrinsèques, d'un germe dont les potentialités se manifestent progressivement. Les conditions extérieures n'interviennent que pour assurer la possibilité de ce développement, non pour en déterminer la nature ou même la modifier[2]. » Comment ne pas songer aux *raisons séminales* de saint Auguston ? M. Guyénot ne pense pas autrement. Pour lui, « il est inutile de chercher à la mutation une cause extérieure à l'organisme[3] ». Et M. Gagnebin constate que « l'action des facteurs externes n'est pas seule en cause dans la variation des êtres vivants[4] ».

Que des auteurs comme W.-R. Thompson et L. Vialleton aillent encore plus loin et voient sous les phénomènes évolutifs une véritable « *création* », cela n'est pas pour nous surprendre. Nous aurons ultérieurement à enregistrer leurs témoignages.

***

Dans l'exposé qui précède, sans essayer de faire œuvre personnelle, nous avons recueilli la pensée d'évolutionnistes notoires mais qui s'efforcent, en savants consciencieux, de suivre docilement la leçon des faits. Qu'en ressort-il, sinon l'étonnante fragilité des bases scientifiques du transformisme ? Une seule certitude : la variabilité de certains groupes considérés, naguère, comme constituant des espèces stables ; en dehors de ce maigre résultat, à quoi aboutissent des années de patientes recherches, d'ingénieuses expériences et d'études approfondies ? Incontestablement à quelques rares découvertes favorables à la thèse de l'évolution, mais surtout à la ruine de toutes les théories classiques, à la manifestation de difficultés nouvelles qui amoncellent les nuages autour d'un problème d'une complexité insoupçonnée de ceux qui, après l'avoir posé, s'étaient imaginés qu'ils en possédaient, ou presque, l'entière solution.

Et pourtant le triomphe des idées évolutionnistes est aussi cer-

1. M. Caullery, *L'évolution en biologie*, p. 11.
2. Id., *ibid.*, p. 17.
3. Guyénot, *Le transformisme*, p. 57.
4. Gagnebin, *loc. cit.*

tain que général. Le principe est universellement admis si le mécanisme reste ignoré. C'est donc qu'on peut avoir, pour être évolutionniste, des raisons autres que les preuves scientifiques, si pauvres et si discutables, dont nous avons parlé. Il nous reste à rechercher, à examiner ces motifs.

Ils sont fort divers. Et, quoi qu'on en dise, les idées métaphysiques s'y mêlent fréquemment. Entre la science et la métaphysique, le divorce est impossible.

C'est dans cette seconde étude que nous aurons occasion de pénétrer sur le terrain apologétique, ne serait-ce qu'en montrant quelle imprudence les catholiques commettraient en voulant se poser, au nom de leur foi, en adversaires des doctrines transformistes, en indiquant même pourquoi la sympathie que beaucoup d'entre eux manifestent pour elles n'a rien de surprenant.

W.-R. Thompson a écrit : « Pour autant que le transformisme est un fait démontré, ou même une hypothèse intelligible, il rentre sans difficulté dans les cadres de la philosophie traditionnelle[1]. »

Nous en sommes convaincus. Le commentaire de ces lignes fera l'objet d'une nouvelle étude dont les pages qui précèdent forment la nécessaire préface.

(*A suivre.*)

P.-M. Périer.

1. *Le transformisme*, p. 151.

LE PROBLÈME DE L'APOSTOLAT DANS LE MONDE ANTIQUE

A Monseigneur Bruno de Solages

*Il est toujours délicat de demander au passé des leçons pour les temps actuels. N'est-ce pas un membre illustre de l'Académie Française, M. Paul Valéry, qui, naguère, déniait à l'histoire toute valeur éducative ? Nous demanderons au chantre de l'*Ame et la Danse *la permission de n'être point de son avis, car nous croyons que l'histoire nous donne le moyen de mettre à profit l'expérience d'hommes semblables à nous, qui furent aux prises avec les mêmes difficultés et les mêmes problèmes qui nous préoccupent. A une condition pourtant, c'est que l'historien ne perde pas la qualité sans laquelle il ne saurait y avoir d'histoire sérieuse ; je veux dire l'objectivité. Pour trouver dans la méditation du passé reconstitué des exemples et des recettes encore utilisables de nos jours, rien ne saurait nous autoriser à bâtir un passé visiblement trop « frère » du présent pour être authentique. Aussi bien, dans les pages qui vont suivre, s'agit-il moins de cela que de chercher dans un contact plus intime avec certains aspects de l'apostolat chrétien aux temps antiques un stimulant non négligeable pour appliquer nos méthodes modernes. Pourquoi ne pas avouer que nous nous y sommes sentis pour ainsi dire provoqués par le récent volume, lumineux d'intelligence, de l'éminent recteur de Toulouse, Mgr Bruno de Solages, volume qui, à un mot près, porte le même titre que cet article :* Le problème de l'apostolat dans le monde moderne *(Spes, 7 fr. 50) ? Puisque Mgr Bruno de Solages n'a pas craint d'amorcer incidemment une comparaison avec le monde antique,*

nous sommes fondés à croire que ces quelques pages auront quelque utilité.

A l'heure où les Apôtres quittaient Jérusalem pour s'en aller, conformément aux ordres du Maître, évangéliser « les nations », ils se trouvaient en face d'une situation, d'un champ d'action fort semblable au nôtre : en face d'une civilisation, d'une société en grande partie hétérogène à l'idéal religieux et moral, à la « vision du monde » dont ils voulaient être les témoins et les messagers enthousiastes. C'est dire que le christianisme primitif n'avait chance, humainement, de n'être pas emporté par les courants hostiles qu'à la condition de modifier radicalement cette situation, de faire du dedans la conquête du monde. Il n'est donc pas étonnant que les apôtres et leurs disciples, au lieu de se replier craintivement à l'intérieur des premières cellules déjà constituées, aient hardiment entrepris de faire pénétrer le ferment chrétien au cœur même de la société antique. Cette œuvre de pénétration du christianisme dans tous les milieux du monde antique mérite d'autant plus de retenir l'attention des apôtres d'aujourd'hui qu'elle a merveilleusement réussi. N'est-ce pas leur apporter, sinon quelques lumières, du moins un précieux encouragement, que d'essayer de dire par quels moyens, quelle méthode, dans quel esprit, la conquête du monde antique par l'Evangile a été, en quelques siècles, réalisée ? A nos lecteurs de dire s'ils trouveront ici des éléments appréciables d'enrichissement pour leur programme d'action.

I. La question préalable

Nous nous heurtons toutefois, dès le début de notre enquête, à une objection sérieuse qu'il faut bien examiner. N'est-ce pas chimère de vouloir restituer une technique de l'apostolat pour un temps où, dans l'apostolat, tout ou presque tout était sinon miraculeux, du moins surnaturel, charismatique à souhait, où l'enthousiasme des premières générations assurait plein rendement à l'activité spontanée des fidèles ?

Avouons en effet que l'apostolat primitif a, de ce point de vue, une physionomie très originale. Rappelons-nous notamment la vision de Damas, celle de Joppé, celle de Troas enfin où saint Paul

se vit appeler en songe par un Macédonien à franchir la mer ?[1] Aussi bien dom Henri Leclercq se révèle historien pénétrant quand il écrit ces lignes suggestives :

« On ne sait comment décrire, quel nom donner à cette propagande qui a échappé à l'observation des contemporains, tellement qu'on n'a noté nulle part son apparition, pas plus qu'on n'a retenu le nom de ses ouvriers. Rien de moins administratif, de moins colonisateur que cette tentative pour laquelle le nom de mission présente encore quelque chose de trop concret, car qui dit mission suppose un groupe et un centre, à tout le moins un point de repère. Ici, on ne voit rien ni personne, et, un jour, à l'improviste, la chose ou le mot ou le signe de la Foi apparaît dans des chuchottements, des gestes, mettant sa douceur et son sourire parmi ces terrains vagues qui bordent toutes les grandes villes. Là où il n'existe ni temples pour les dieux, ni bains pour les riches, dans les quartiers malsains et malpropres où sont relégués les abattoirs, les tanneries, les boyauderies, où végète une population sordide, on entend des femmes, des enfants parler de Jésus, de l'Homme-Dieu, du Dieu ressuscité, de l'Ami des pauvres et des humbles. Quelle bouche leur a, pour la première fois, prononcé son nom ? Quel missionnaire est venu le faire entendre ? Une femme le plus souvent, une ouvrière, une esclave fugitive sortie on ne sait d'où, une veuve qui reste sous ses haillons, digne comme une matrone »[2].

Il est également légitime de penser que dans l'Eglise toute primitive, on n'avait pas besoin de poser la question du « devoir missionnaire ». Nul chrétien, sauf de rares exceptions, n'était étranger à cette mystique apostolique et conquérante dont saint Paul se révélait alors l'incomparable Docteur. Dans ces conditions on pouvait davantage faire confiance aux initiatives individuelles et il pouvait notamment sembler moins utile d'organiser ce que nous appelons aujourd'hui l'apostolat « spécialisé » ou même une propagande rigoureusement méthodique. Dans plus d'une cité antique, le christianisme dut apparaître presque à la dérobée, apporté par quelque colporteur, Syrien ou Juif, semblable à cet inconnu qui, en 79, au moment de la catastrophe de Pompéi, écrivait grossièrement sur un mur les mots accusateurs : « Sodome, Gomorrhe ! » Et cette forme d'apostolat individuel, spontané, échappant à une impulsion directe de l'autorité, fut assurément pour beaucoup dans la grande propagation du christianisme, propagation si

1. *Actes des Apôtres*, XVI, 9.
2. LECLERCQ., *La vie chrétienne primitive*, p. 18.

rapide, dans certaines régions, qu'on ne peut mieux la comparer qu'à un incendie allumant ses foyers de proche en proche...

VERS LA CONQUETE

II. Les milieux privilégiés de l'apostolat primitif

Il n'en serait pas moins très exagéré de ne pas reconnaître un ordre de progression et un discernement des milieux « dans la conquête » universelle du monde par la Bonne Nouvelle.

Tous les historiens sont d'accord pour remarquer que les milieux juifs ont été, les premiers, travaillés par l'idée chrétienne. Dans ces innombrables et populeuses juiveries de la Diaspora dont le filet serré couvrait le monde antique au point d'inquiéter parfois la police impériale, il y eut de bonne heure des groupes de chrétiens, comme nous le savons pour Rome par un texte de Suétone (dès 49) et comme on l'affirmerait d'Alexandrie, dès 41, si la célèbre lettre de Claude aux Alexandrins avait le sens que M. S. Reinach lui a prêté.

Il n'en reste pas moins évident que la dispersion chrétienne a amplement bénéficié de la dispersion juive pour pénétrer ensuite, par l'intermédiaire des « craignant Dieu », dans les milieux païens. En ce qui concerne les classes sociales, là aussi un ordre de pénétration se révèle au premier coup d'œil, puisqu'on rencontre dans les communautés primitives une majorité de petites gens.

« Tous ceux... à qui on prodigue le titre d'Enfants de Dieu, à qui on promet le Royaume du Ciel, portent des noms d'esclaves ou d'affranchis : Stephanas, Fortunatus, Archélaüs, Amplias, Urbanus, Hérodion, Phlégon, Hermas, Patrobas et des milliers d'autres maladroitement gravés avec la pointe d'un clou ou la lame d'un couteau sur une tablette, une tuile, une brique ou même le plâtre humide qui ferme leur locule dans les catacombes.

C'étaient des gens du peuple étrangers à une culture raffinée, ce n'étaient pas des cerveaux épaissis et grossiers. Gardons-nous de les comparer à la population ouvrières de nos grandes villes, déprimée par le travail industriel et par la misère. Dans les pays méditerranéens, du temps de la civilisation gréco-romaine, la misère n'était pas ahurissante, elle n'étouffait pas la joie du cœur. »[1]

1. Dom Leclercq, *La vie chrétienne primitive*, *loc. cit.*

Là encore, ce succès du christianisme auprès des pauvres, esclaves et artisans, petits marchands, était providentiel s'il est vrai, comme le dit Dom Leclercq, « qu'en matière de création et d'organisation religieuse, les classes élevées marchent d'ordinaire à la remorque des classes populaires »... Ne pourrait-on faire la même remarque en ce qui concerne les femmes, dont le rôle à l'origine des communautés pauliniennes semble avoir été considérable ? Rappelons-nous Lydie de Thyatire et la diaconesse Phœbé de Cenchrées.

III. L'apostolat « institutionnel » aux premiers siècles

Si l'existence de milieux privilégiés dans la conquête chrétienne est pour une part imputable aux initiatives individuelles, profitant simplement des circonstances, ou mieux encore, obéissant à la logiqu interne de la religion nouvelle, on se tromperait toutefois si l'on n'apercevait pas, à côté de l'activité spontanée des fidèles, un apostolat dirigé, un programme d'action étudié, concerté par la hiérarchie, et d'abord, pour reprendre une expression récemment mise à la mode, « institutionnel ». Ecoutons encore Dom Leclercq :

> « Ensuite d'après la propagande individuelle un inconnu arrivé seul, venu de loin survient, s'abrite quelque part, n'importe où, s'exprime sans correction, mais avec une flamme qui consume. Il rassemble ces femmes, ces enfants, quelques hommes aussi, leur apprend des choses inouies, leur parle du Père, de Jésus, de l'Esprit, leur apprend des prières et des cantiques, leur distribue une nourriture mystérieuse qui les transporte et les fortifie. A l'entendre, il n'est rien, qu'un simple *presbuteros*, mais celui qui l'a envoyé est le père d'une grande famille, il le nomme *épiscopos* et au-dessus d'eux se trouve l'*apostolos*, celui-là a conversé avec Jésus. »

Ce n'est certes pas minimiser le caractère surnaturel de la propagande primitive que de dire que saint Paul quittant Antioche avec Barnabé, vers l'an 44, pour évangéliser l'Asie-Mineure, avait un plan de campagne dont les grandes lignes étaient tracées dans son esprit. Dans ce plan rentrait, n'en doutons pas, l'utilisation de la Diaspora, le dessein prémédité de noyauter les communautés juives avec des adeptes de cette Foi conquérante que Jésus lui-même lui avait donnée sur le chemin de Damas, comme aussi bien, pour gagner le cœur de ces chers « Gentils », de mettre à

profit cette inquiétude religieuse, par lui pressentie dans les milieux grecs, dont il devait si heureusement trouver une manifestation dans le *Dieu inconnu* des Athéniens. (*Actes des Apôtres*, XVII, 23.)

Une égale clairvoyance des conditions qui pouvaient favoriser la diffusion rapide de l'Evangile se révèle, dès les premiers voyages de saint Paul, dans le choix des cités où il exerce de préférence son apostolat : ce qu'on a appelé justement les villes-carrefours, c'est-à-dire des cités qui par leur situation géographique, au croisement des routes importantes, bénéficiaient d'un transit commercial et humain considérable. Ainsi comprend-on pourquoi, débarqué en Pamphilie, dès son premier voyage, saint Paul n'a de cesse qu'il n'ait gagné Antioche de Pisidie, point névralgique de la grande route qui, d'Ephèse, s'en allait vers les Indes ; pourquoi aussi le christianisme, en Asie-Mineure, paraît d'abord s'être infiltré avec le plus de succès le long des vallées du Méandre, du Lycus et du Glaucus, « évitant les contrées trop montagneuses ». N'était-ce pas là qu'on pouvait espérer rencontrer les populations les plus denses et aussi les plus perméables aux idées nouvelles ? On sait assez que les cités-carrefours étaient des villes cosmopolites où toutes les idées étaient mises en circulation avec une remarquable facilité. C'était là en tout cas que saint Paul espérait rencontrer en nombre ces Gentils dont la pensée ne cessait de hanter son âme et d'exalter ses énergies et qui sait si ce ne fut pas pour attirer au Christ les adeptes des cultes à mystères qu'il en emprunta certains vocables ?

Nous tenant sué un terrain infiniment moins délicat, nous sommes en droit d'inclure dans ce programme d'action et de conquête l'utilisation de toutes les ressources mises à la disposition des apôtres par la civilisation de l'époque. Devant le monde romain, ils eurent, de ce point de vue, exactement l'attitude que chante notre Péguy dans *Eve :*

Les pas des légions avaient marché pour lui [Jésus].
Les voiles des bateaux pour lui s'étaient gonflées.
C'était lui qui marchait derrière le Romain,
Derrière le préfet, derrière la cohorte.
C'était lui qui passait par cette haute porte...

Nulle part cet esprit de sympathie pour l'ordre *extérieur* romain ne se vérifie mieux que dans l'usage systématique des routes ro-

maines et des commodités qu'elles offraient aux voyageurs. Ce n'est certes pas par hasard que les plus anciennes communautés pauliniennes, Antioche de Pisidie, Derbé, Lystres, s'inscrivaient le long de la route des Indes et que les confins de la route impériale du Nord, vers Pessinonte et Ancyre, paraissent avoir été très anciennement touchées par le christianisme. A cet égard une étude plus précise des routes romaines est d'un intérêt puissant pour celui qui cherche à voir de près ce que fut la première évangélisation ; il faudrait faire une belle place aux voies publiques, « celles que les Grecs appelaient *basilicas*, c'est-à-dire royales, et les Romains, voies prétoriennes ou consulaires »... Ne doutons pas que les apôtres aient emprunté avec une spéciale prédilection ces antiques voies, précisément parce qu'elles comportaient « le service public du *cursus* avec ses relais, ses stations, ses auberges, ses magasins, ses écuries, ses voitures, ses courriers »[1] : ainsi saint Paul en Macédoine, sur la *Via Egnatia*, puis plus tard en Italie, sur la *Via Appia*, quand les frères de Rome vont l'attendre à Forum Appii[2].

Ce que l'on dit des routes solides jalonnées des bornes milliaires ornées d'inscriptions, il le faudrait dire de ces routes fluides, ces chemins qui marchent... qu'étaient la mer et les rivières, pourvues elles aussi, de services réguliers de navigation, moyens de transports inappréciables pour les commerçants, et qui le furent aussi pour les premiers missionnaires ; c'est parce qu'ils existaient que ceux-ci purent entrevoir comme un objectif nullement chimérique, en dépit des difficultés auxquelles ils s'attendaient, la christianisation rapide du bassin de la Méditerranée... telle que, après moins d'un siècle, les chrétiens purent dire, en face de la grande Bleue, ce qu'en disaient les Romains : *Mare nostrum*. Et de même l'arrire-pays bénéficia des grandes artères fluviales : l'Egypte ne dut pas seulement au Nil sa prospérité économique, elle lui dut aussi, pour une part, en raison de l'utilisation intelligente qu'en firent les chefs du mouvement missionnaire, sa prospérité religieuse aux premiers siècles de notre ère... Volontiers on penserait aussi qu'il dut y avoir, de bonne heure, beaucoup de chrétiens parmi les « nautes » et « utriculaires » de nos fleuves gaulois.

1. A. GRENIER, *Manuel d'archéologie préhistorique, Archéologie gallo-romaine*, p. 4.
2. *Actes des Apôtres*, XXVIII, 15.

IV. La pénétration privilégiée du christianisme primitif dans les classes populaires fut-elle préméditée ?

Il est assurément plus délicat d'avancer que la pénétration privilégiée du christianisme dans les masses populaires a été explicitement voulue, et ses heureuses conséquences clairement escomptées par les premiers apôtres. Il y a certainement dans l'Evangile les germes d'une doctrine sociale, les principes d'une transformation radicale du monde ; il n'en est pas moins sûr que le Christ s'est présenté essentiellement comme un réformateur religieux, qui a pourtant tenu à exprimer sa prédilection pour les humbles et fait de la charité, de l'amour du prochain jusques et y compris la justice, le principe fondamental de sa Doctrine. On comprend dès lors, comment les apôtres se sont inspirés de ce divin exemple et que, prêchant la même doctrine, ils aient eu la même attitude. Ce n'est pas le lieu d'examiner en détail comment le christianisme primitif s'est attaqué vigoureusement aux fléaux sociaux qui déshonoraient le monde antique : en dépit des travaux du Commandant des Noettes — qu'un polémiste communiste cherchait récemment à exploiter[1] — sur l'histoire de l'attelage, il n'en reste pas moins sûr que ce fut une sorte de révélation le jour où saint Paul déclara que tous, « esclaves comme hommes libres, ne faisaient qu'un seul Corps en un seul Esprit »[2], et où, dans les « fraternités chrétiennes », les esclaves apparurent revêtus de la dignité des enfants de Dieu, « affranchis du Seigneur ». Et ce n'était pas seulement en théorie que les fidèles du Christ se considéraient comme frères et comme sœurs : ils se traitaient comme tels, au témoignage des païens les plus prévenus. Les pauvres, les orphelins, les veuves, on les entretenait, on les nourrissait parfois en des repas collectifs ; les malades ou infirmes, on les assistait, comme aussi les esclaves, les prisonniers, les condamnés aux mines et cela grâce à la caisse commune grossie des générosités de tous qui, du même coup, assuraient la subsistance des ministres de l'Evangile, et aussi des bureaux de bienfaisance et de placement[3]. Et on ne s'occupait pas seulement des vivants ; une égale sollicitude veillait à garantir aux frères endormis dans

1. G. Servèze, *L'Eglise*, p. 319. Cf. *R. A.*, avril 1934.
2. Cf. *Ia Cor.*, xii, 13. Sur cette question de l'esclavage, voir des pages utiles dans l'article de J. Zeiller, *La vie chrétienne aux deux premiers siècles*, Rech. de science religieuse, déc. 1934, p. 513 et suiv.
3. Cf. Harnack *Mission und Ausbreitung*, t. I, p. 128 et suiv.

le Seigneur une sépulture décente. Les communautés chrétiennes comportaient des associations funéraires qui réservaient à tous au moins un *loculus* dans l'ombre d'un cimetière souterrain.

On comprend ainsi que le christianisme primitif soit apparu aux masses populaires comme le refuge inespéré de la souffrance humaine, le lazareth bienfaisant des âmes et des corps endoloris. On comprend que saint Ignace d'Antioche ait pu donner aux communautés chrétiennes de Smyrne et d'Ephèse le beau nom d'Agapé[1] : l'Evangile dont elles étaient la vivante incarnation, c'était bien celui de la Fraternité et de l'Amour.

IV. Un essai d'apostolat « spécialisé » au IIe siècle : le mouvement apologiste

Une telle esquisse pourrait paraître tendancieuse, si on n'ajoutait pas que cet Evangile, étranger certes à tout « conformisme » égoïste, à tout lâche compromis avec l'esprit qu'il prétendait abolir, n'était cependant pas celui du fanatisme sectaire et inhumain : les sages de ce monde n'étaient pas exclus de cette Cité de Dieu qui peu à peu s'élevait au-dessus ou plutôt même à l'intérieur du monde antique transformé. Dès les origines les classes moyennes et même plus élevées furent représentées dans les communautés chrétiennes : à Corinthe, Aquila et Priscille étaient de riches marchands, et l'histoire primitive de la communauté romaine garde le souvenir de certains familiers de la maison de César (*Philipp.*, IV, 22), ou d'aristocrates authentiques à la manière de Flavia Domitilla ou d'un Acilius Glabrio que Suétone range parmi les « molitores rerum novarum », les échauffaudeurs suspects d'un nouvel ordre de choses. Au demeurant, ce fut précisément la conquête de l'élite intellectuelle qui représente le seul effort conscient, méthodique, d'apostolat du milieu professionnel par le milieu, que l'on puisse trouver dans l'antiquité chrétienne. Aux yeux des chrétiens, le « grand scandale » ce n'était pas alors du côté des masses populaires où, malgré des résistances, le christianisme avait progressé à pas de géants, c'était du côté des lettrés, des rhéteurs et des philosophes, professionnels ou non, qu'au IIe siècle il fallait le chercher[1].

1. *Trall*, XIII, 1.
2. Voir dans ce numéro l'article de M. G. Bardy, *Paganisme et christianisme.*

Tous ces gens « formaient une classe sociale bien caractérisée, qui participaient à une même culture, où se rencontraient les divers courants de la pensée antique. En fait cette classe d'hommes constituaient un parti très peu accessible aux idées nouvelles : rien de plus affligeant que l'aveuglement de ces intellectuels à soupçonner la richesse du fait chrétien. Ne croyons pas en tout cas que l'héroïsme des martyrs et le spectacle de la charité chrétienne auraient pu suffire à faire s'évanouir les raisons de non-recevoir qu'opposaient à la foi nouvelle philosophes et lettrés. Ceux que nous pouvons interroger sont le plus souvent d'accord pour se scandaliser de ces faits qui nous impressionnent ; ils y voient les signes d'un fanatisme, d'une « folie irrémédiable ». Platoniciens à la façon d'Aelius Aristide, ce bizarre adorateur d'Asclepios, graves stoïciens drapés dans leurs manteaux professionnels et leurs maximes impératives, émules d'Epictète au de Marc-Aurèle, railleurs et sceptiques, rendus eux-mêmes stupides à force de vouloir être spirituels — tel Lucien de Samosate — : aucun ne paraît avoir soupçonné qu'il y ait eu derrière cette « folie » apparente, une sagesse profonde, une « philosophie » digne de rivaliser avec l'Académie ou le Portique. Au total, il faut attendre la fin du second siècle pour trouver une appréciation plus équitable, encore qu'imparfaite, dans la bouche d'un médecin fameux : Galien voulut bien concéder que les chrétiens se conduisaient comme de véritables philosophes :

« Il y en a, écrivait-il, qui pour la direction, la discipline de l'âme et une rigoureuse application (morale) se sont avancés assez loin, pour ne le céder en rien aux vrais philosophes »[1].

En fait, malgré cette résistance opiniâtre, les milieux intellectuels devaient de plus en plus d'abord trouver assez d'intérêt aux idées chrétiennes pour les attaquer, et ensuite se laisser gagner par elles au point de fournir au catholicisme, dès l'aube du IIIe siècle, des recrues de la taille de Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène. Faut-il inscrire un pareil résultat, prélude de la conquête de l'opinion publique alors comme aujourd'hui soumise à l'influence des intellectuels, presque exclusivement à l'actif des martyrs et des vertus chrétiennes, comme le sou-

1. F. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 96

tenait naguère encore Mgr Duchesne, tenant pour négligeable l'effort des Apologistes :

« On ne voit pas qu'ils aient arrêté l'application des lois répressives. Il est possible qu'ils aient çà et là modifié l'impression des gens lettrés. Mais il ne faudrait pas exagérer leur influence. Au fond, ce qui a permis à l'Eglise de vivre sous des lois persécutrices, de triompher de l'indifférence, du dédain et de la calomnie, ce ne sont ni les raisons ni les discours, c'est la force intérieure, révélée et rayonnant dans la vertu, dans la charité, dans l'ardente foi des chrétiens de l'âge héroïque. C'est cela qui amenait à Jésus-Christ, c'est par là que les Apologistes eux-mêmes avaient été pris ; c'est avec cela que l'on a fait adorer des Romains un juif crucifié et que l'on est parvenu à faire entrer en des têtes grecques des dogmes comme celui de la résurrection »[1].

Il y aurait beaucoup à dire sur ce jugement du grand historien... Pour ma part, d'accord avec M. Puech, je pense que le mouvement apologiste eut un rayonnement profond, au moins à longue échéance, et même immédiatement ; car s'ils n'ont pas de leur vivant convaincu l'opinion païenne de la vérité de leurs thèses, ils ont du moins entretenu l'inquiétude, maintenu en éveil cette partie de l'élite intellectuelle qu'ils ont évidemment touchée par leurs livres, et ne l'oublions pas, leurs conférences publiques et contradictoires, promenées de ville en ville, à l'instar des rhéteurs païens, et enfin leurs écoles, semblables à celle où Tatien encore païen se mit à l'école de saint Justin. Ils réussirent ainsi à mettre en circulation des idées salutaires qui, combattues, n'en faisaient pas moins leur chemin. Ils réussirent, en tout cas, à constituer dans la classe des lettrés une corporation d'intellectuels chrétiens, corporation déjà considérable au milieu du IIe siècle (car nous n'avons qu'une petite partie de leurs écrits et ces orateurs diserts n'étaient pas tous des écrivains féconds !), destinés en tout cas à tenir désormais, en face de la pensée païenne, sans défaillance, le flambeau de la pensée chrétienne et finalement à renverser, dans le domaine intellectuel, les positions initiales.

1. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, p. 213.
2. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, p. 227 et suiv.

CONCLUSION

La mystique de la conquête chrétienne

Ainsi se dessine à nos yeux l'essentiel des méthodes et des techniques qui furent mises en œuvre par les premières générations chrétiennes. On ne peut qu'être frappé de l'ampleur des desseins que révèle cette rapide enquête. On a l'impression que d'emblée les premiers chrétiens, sous la conduite de leurs chefs hiérarchiques, ont discerné les points capitaux où ils devaient faire porter leurs efforts, les milieux où ils devaient tour à tour prendre pied.

Ils ne se sont pas contentés de voir avec clairvoyance les différentes zones du champ d'action où l'Esprit-Saint les appelait, ils ont effectivement mené à bien leur programme de conquête du monde.

S'il en fut ainsi, ce ne fut pas seulement en raison de leurs méthodes si judicieuses et d'ailleurs parfaitement accordées à l'âme même du catholicisme, c'est surtout que de cette âme, ils firent leur âme propre. Ils comprirent qu'on ne pouvait se réclamer du Christ sans travailler de quelque façon à dilater son Eglise, que saint Paul identifiait hardiment au Corps de Jésus (*Ephes.* I. 23). La solution « totalitaire » du problème de l'apostolat dans le monde antique, c'est en définitive aux martyrs qu'il faudrait le demander : n'est-ce pas chez eux que la mystique missionnaire et l'Evangile de l'Amour devaient produire leurs plus beaux fruits ?

Quand à chercher où fut forgée l'âme héroïque des martyrs, comme aussi bien celle des autres pionniers du christianisme antique, jusques et y compris les docteurs à la manière de saint Justin, ce n'est pas se laisser égarer par la piété que de faire intervenir ici les synaxes eucharistiques. A cet égard aussi, quelle leçon émouvante et peut-être bien apte à suggérer d'utiles examens de conscience, ne se dégage-t-il pas de cette évocation d'un passé qui peut paraître bien lointain ? Il faut bien dire toutefois que l'essentiel de leurs consignes d'action, de leur programme de conquête, c'était le Sauveur lui-même qui le leur livrait, quand au-dessus de la *Mensa*, garni du pain et du vin du sacrifice, s'élevait la voix ardente de l'*épiscopos*... Alors, mieux

qu'aujourd'hui peut-être, dans la simple évocation des gestes du Christ né d'une Vierge, crucifié et ressuscité sous Ponce-Pilate, ils comprenaient le caractère vivifiant, dilatant et dynamique de la Fraction du Pain, et ils se sentaient prêts à consacrer leur vie à ce programme d'action qu'en une courte phrase, riche de sens, la *Didaché* leur traçait.

« Comme ce pain rompu était dispersé sur les montagnes, et, ramassé, est devenu un, ainsi que soit rassemblée ton Église des extrémités de la terre dans son royaume ».

E. Dumoutet.

PAGANISME ET CHRISTIANISME

A propos d'un ouvrage récent

Lorsqu'on parle des rapports entre païens et chrétiens au cours des premiers siècles, on pense instinctivement aux persécutions sanglantes et l'on se représente un monde divisé en deux camps, celui des bourreaux et celui des martyrs, les premiers ne songeant qu'à multiplier le nombre des victimes, et les seconds se montrant heureux de souffrir pour le nom de Jésus.

Cette représentation simpliste du monde romain est entièrement fausse. Il est vrai que, depuis l'édit de Néron en 64 et jusqu'au début du IIIe siècle, les chrétiens n'eurent aucun droit légal à l'existence et restèrent passibles de la mort. Il l'est encore que le IIIe siècle lui-même fut marqué par des persécutions plus violentes et plus systématiques que toutes celles qui les avaient précédées, si bien qu'il ne tint pas à Dèce ni à Valérien de ne pas ruiner l'Eglise de fond en comble. La grande persécution, au début du IVe siècle, marqua le dernier effort du paganisme pour détruire un ennemi désormais trop puissant : elle ne pouvait aboutir qu'à un échec, et ce furent les persécuteurs eux-mêmes qui durent poser les premières assises de la paix, définitivement affirmée par l'action commune de Constantin et de Licinius.

Mais il n'est pas moins vrai que les persécutions ne furent pas continuelles et que, du moins jusqu'à Dèce, elles n'atteignirent pas simultanément la totalité de l'empire. Il y eut, au cours des trois premiers siècles, de longues trêves pendant lesquelles les fidèles pouvaient se reprendre à la vie et organiser de leur mieux les conditions de l'existence quotidienne. Naturellement, ils se trouvaient contraints de fréquenter les païens au milieu des-

quels ils vivaient : dans beaucoup de familles, par l'effet des conversions individuelles ou des mariages mixtes, les deux religions se heurtaient en des contacts incessants ; lorsqu'il fallait aller aux bains, au théâtre, au marché, des problèmes se posaient que les moralistes ne résolvaient d'ailleurs pas tous de la même manière; dans toutes les classes de la société et dans toutes les carrières, le nombre des chrétiens allait en se multipliant, et ce n'est pas sans étonnnement que nous apprenons l'existence, au début du IVe siècle, de flamines chrétiens, c'est-à-dire de prêtres des idoles, qui trouvaient le moyen de concilier les exigences de la foi avec les devoirs de leur sacerdoce.

Il va sans dire que ces frottements continuels n'allaient pas sans heurts. Bien plus peut-être que la persécution sanglante, le grand danger couru par le christianisme au cours des trois premiers siècles a été celui des railleries, des insultes, des polémiques incessantes auxquelles il s'est trouvé en butte. Aux fidèles, même les plus en vue, il était encore possible d'échapper à la mort : Tertullien, pour ne citer que lui, n'a pas été martyrisé. Il ne l'était pas d'éviter les quolibets et les moqueries, et l'on sait que ces armes font plus de victimes souvent que celles au moyen desquelles on tue les corps.

Rien n'est plus important à connaître, pour qui veut comprendre l'histoire des premiers siècles chrétiens, que les manifestations variées de l'esprit païen en face de la religion du Sauveur. Bien rares cependant sont ceux qui, jusqu'à présent, se sont attachés à les décrire. M. de Labriolle vient de consacrer à cette étude un important ouvrage[1] : qu'il nous permette de le prendre pour guide et de rappeler, à sa suite, les diverses phases de la réaction païenne, au delà même de l'édit de Milan.

I

Pendant plusieurs années, le christianisme grandit à l'ombre du judaïsme, et il ne semble pas que le monde païen ait prêté une grande attention à la religion nouvelle qui, peu à peu, se répandait à travers l'empire. On était habitué à vivre auprès des Juifs, et si l'on ne se faisait pas faute de se moquer d'eux, on les

1. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, Etude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle;* in-16 de 519 pages ; Paris, L'artisan du livre, 1934.

laissait généralement tranquilles. Sans doute, de temps en temps, éclatait, ici ou là, dans le ghetto, un mouvement séditieux qui nécessitait l'intervention des autorités, mais c'était chose courante, si l'on peut dire, et, après les mesures de rigueur, l'ordre ne tardait pas à être rétabli : nous savons par exemple que, sous le règne de Claude, les Juifs de Rome furent l'objet d'un arrêté d'expulsion, parce qu'ils avaient entre eux des discussions qui tournaient au tumulte ; chose plus importante encore, ces discussions avaient le Christ pour objet et nous avons ici l'indication de la première prédication chrétienne dans la capitale. Si dure qu'elle fût, la mesure prise par Claude n'eut pas d'effet durable : au temps de Néron, la juiverie de Rome avait repris son existence normale, et saint Paul, lorsqu'il s'y présenta, put sans aucune peine y parler du Seigneur.

La persécution de Néron fut au contraire dirigée exclusivement contre les chrétiens : ce sont eux seuls que l'empereur osa accuser de l'incendie de Rome, et ce sont eux seuls qui, d'après les historiens, se virent interdire tous les droits à l'existence légale. Preuve que dès lors les autorités étaient capables de distinguer entre la religion juive que son antiquité rendait vénérable et que des privilèges ou des coutumes protégeaient contre l'arbitraire, et la religion chrétienne, dont la nouveauté même était faite pour exciter toutes les suspicions. La foule et les intellectuels eux-mêmes n'y regardaient pas de si près : pourquoi se serait-on intéressé à un culte venu d'Orient comme tant d'autres en ce temps-là, qui recrutait ses adeptes parmi les petites gens, les commerçants, les affranchis, les esclaves et qui rendait les honneurs divins à un crucifié ? Beaucoup plus tard, au cours du IVe siècle, on a imaginé, il est vrai, que Sénèque le philosophe avait été en relations de correspondance avec saint Paul et l'on a fait circuler les lettres aimables qu'ils se seraient écrites l'un à l'autre. La chose eût été flatteuse : elle n'a rien que d'invraisemblable, et c'est au milieu d'une indifférence, que l'incendie de Rome avait à peine secouée un instant, que le christianisme poursuivit ses conquêtes.

La meilleure preuve de cette indifférence est peut-être la lettre adressée en 111-112 à l'empereur Trajan par Pline le Jeune qui administrait alors la province de Bithynie. Pline était un esprit cultivé et délicat ; il avait lu à peu près tout ce qu'il était pos-

sible de lire à un homme de sa condition et de son rang ; il charmait ses loisirs à ciseler des lettres qui sont des chefs-d'œuvre de rhétorique en même temps que de précieux témoignages sur la vie et les mœurs de ce temps. Il n'avait pas pu ignorer quelques-uns des graves incidents qui s'étaient produits à Rome vers la fin du règne de Domitien, la condamnation un peu mystérieuse du consul Flavius Clemens et de plusieurs membres de sa famille sous prétexte d'athéisme, et l'on savait bien qu'en réalité ces grands personnages étaient accusés de christianisme. Malgré tout cela, Pline, avant son arrivée en Bithynie, ne connaît rien de la procédure à suivre contre les chrétiens. Il a tout appris, il s'est intéressé à tout. Seule, la religion du Christ est demeurée étrangère à ses préoccupations, et il est tout surpris, lorsqu'il arrive dans sa lointaine province, de constater que les chrétiens y sont assez nombreux pour mettre en péril l'existence des cultes officiels. Il est alors obligé de s'instruire, et la lettre qu'il écrit à l'empereur expose les découvertes qu'il a faites en interrogeant des chrétiens arrêtés : une superstition violente et entêtée, des cantiques adressés au Christ comme à un Dieu, des serments pour s'engager à ne pas commettre de meurtre ou de vol, voilà à peu près les seules charges qu'il a relevées contre les hommes et les femmes qu'on lui avait dénoncés comme des rebelles. Il en est tellement surpris qu'il ne sait que faire et qu'il se voit obligé d'interroger Trajan, afin d'en obtenir des instructions précises.

Les contemporains de Pline ne sont pas plus avancés. A peine les historiens trouvent-ils le moyen de parler du christianisme en racontant les règnes de Tibère, de Claude, de Néron. Quelques mots de Suétone, quelques phrases ironiques de Tacite, voilà tout ce que nous trouvons dans les œuvres de ceux dont la mission était de transmettre les traditions du passé. Les philosophes sont tout aussi méprisants : les *Entretiens* d'Epictète parlent sans indulgence de ces Galiléens que l'habitude a rendus insensibles à la crainte de la mort ; c'est tout ce que trouve à dire le grand directeur de conscience de la jeunesse romaine au IIe siècle sur l'héroïsme des martyrs.

Il est vrai que, si les intellectuels ignorent le christianisme, le peuple ne reste pas aussi longtemps qu'eux à s'en désintéresser. Il arrive souvent que les savants, confinés dans leur tour d'ivoire, ne prêtent aucune attention à des événements dont la foule dis-

cerne, avant eux, l'importance, par une sorte d'instinct à peine conscient. Et c'est dans le populaire que prennent naissance, au cours de la première moitié du second siècle, toutes ces accusations stupides et malfaisantes, contre lesquelles ne cesseront pas de lutter les apologistes, sans parvenir à jamais les faire taire : athéisme, débauches nocturnes, festins sanglants imités de celui de Thyeste ; meurtres d'enfants, immoralités sans nom. Il n'est aucun crime que l'on ne reproche aux chrétiens. Les preuves font défaut, lorsqu'il s'agit de démontrer le bien-fondé de tous ces griefs ; comment s'en étonner, déclare la foule, puisque les chrétient sont une race qui fuit la lumière et qu'ils attendent la nuit pour y perpétrer leurs sacrilèges et leurs assassinats ? Aussi en vient-on à rejeter sur eux la responsabilité de tous les malheurs ; s'il y a une inondation du Tibre et si la pluie tombe sans arrêt pendant des jours et des jours, si au contraire la sécheresse fait sentir ses effets malfaisants, si le vent brûlant du sud consume les récoltes, de toutes parts s'élèvent des cris de mort : « Les chrétiens aux lions ! ».

Rien n'est plus douloureux aux chrétiens que cette ignorance des gens cultivés, en face de cette rage aveugle de la foule. Dès les premières années du second siècle, la religion du Sauveur multiplie les conquêtes dans les milieux instruits, et les nouveaux convertis, qui connaissent aussi bien que quiconque les sciences humaines, s'indignent à bon droit de se voir méconnus par les uns, odieusement calomniés par les autres. Leurs apologies sont les témoignages de cette indignation. Pour forcer les barrages, pour s'imposer à l'attention du grand public, ils écrivent, ils s'adressent aux empereurs, au sacré sénat, au peuple romain tout entier. Franchement, loyalement, ils expliquent ce qu'est en réalité cette religion injustement chargée de tous les méfaits et de tous les crimes ; ils montrent les différences qui la séparent du judaïsme, ils mettent en relief sa véritable antiquité et les prophéties que le Christ a réalisées en sa personne ; ils ne craignent pas de décrire par le menu ses rites d'initiation et de communion. On peut, si l'on veut, s'étonner de leur naïveté. On ne saurait méconnaître la droiture de leurs âmes, ni même l'habileté et la science avec lesquelles ils exécutent leurs desseins. Saint Justin n'est pas un grand écrivain, soit ! et nous admettons sans peine qu'il n'a pas la formation rhétorique d'un Ælius Aristide. Il

n'est pas non plus un grand philosophe, et les *Entretiens* d'Epictète rédigés par Arrien révèlent une pensée plus profondément mûrie que les *Apologies*. Si l'on veut ! Ce qui n'empêche pas que Justin, et les autres apologistes du second siècle sont vraiment des hommes instruits, cultivés et qu'ils sont au courant des grands mouvements de pensée qui intéressent leurs contemporains. Lors que saint Justin rédige sa seconde *Apologie*, Marc-Aurèle est devenu empereur : l'apologiste n'ignore pas que l'empereur est stoïcien et il fait au stoïcisme une place importante dans son ouvrage ; il en adopte même le vocabulaire, dans toute la mesure possible, pour exposer les dogmes chrétiens, si bien qu'il nous apparaît comme le premier dans cette longue lignée de penseurs qui, à travers les siècles, se sont efforcés de rendre la foi intelligible aux philosophes du dehors et de chercher chez eux les formules capables d'exprimer au mieux le contenu de la révélation divine.

A ce qu'il semble, les tentatives des apologistes pour faire connaître et apprécier la religion du Sauveur dans les milieux cultivés et pour répondre aux calomnies de la foule semblent être restées d'abord inaperçues. On ne saurait croire que Marc-Aurèle eût lu les apologies de saint Justin. Dans ses *Pensées*, il ne mentionne qu'une seule fois les chrétiens et c'est avec un insultant mépris : « Quelle âme, écrit-il, qu'une âme qui se tient prête, s'il lui faut sur l'heure se délier du corps pour s'éteindre, se disperser ou survivre ! Mais cette disposition, il faut qu'elle résulte d'un jugement personnel, non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les chrétiens. Qu'elle soit raisonnée, grave, sans fracas tragique : c'est la condition pour persuader les autres. » Ainsi, tout comme Epictète, Marc-Aurèle ne connaît du christianisme que ses martyrs : ils sont en effet le plus beau titre de gloire de l'Eglise. Mais ces martyrs, il les dédaigne : ce sont pour lui des fanfarons et des acteurs tragiques. Leur calme en face de la mort est une attitude commandée. Inutile par suite de s'apitoyer sur le sort de comédiens vulgaires. Et Marc-Aurèle s'apitoye si peu qu'il est lui-même un persécuteur. Son règne s'encadre entre la mort de saint Polycarpe de Smyrne et celle des martyrs de Lyon : il n'est sans doute pas responsable de toutes les exécutions qui ont eu lieu pendant cette période ; du moins en a-t-il ordonné plusieurs et cela est tout naturel, puisque

sa piété très sincère envers les dieux l'obligeait à condamner les athées, c'est-à-dire pratiquement les chrétiens.

A mesure que les années s'ajoutaient aux années et que la propagande chrétienne se faisait plus pressante dans le monde de l'esprit, il devenait cependant de plus en plus difficile de l'ignorer. La période qui s'écoule entre 130-140 environ et 210-220 fut, en particulier dans l'Eglise de Rome, un temps de fermentation spirituelle intense. Penseurs, écrivains, professeurs, se donnent en quelque sorte rendez-vous dans la capitale et y exposent librement leurs idées. Justin demeure au-dessus d'un certain Martin, près du bain de Timothée, et c'est là que ses disciples viennent le trouver. Tatien, après lui, tient école : il montre à ses auditeurs la variété des idoles et les contradictions de la sagesse humaine. Les hérétiques coudoient les orthodoxes : Valentin, Marcion, Cerdon, Apelle, les deux Théodotes, le banquier et le corroyeur, puis Sabellius, Epigone, Cléomène, bien d'autres encore, dont nous ne connaissons guère que les noms, parlent ouvertement du Christ. Ils ne le font ni dans les mêmes termes, ni de la même manière, et l'on conçoit sans peine que les païens aient été quelque peu déconcertés d'entendre tant d'exposés divers et de voir les maîtres chrétiens s'opposer ainsi les uns aux autres. Ils ont pu être tentés de croire, comme l'a été plus tard l'empereur Constantin, qu'il ne s'agissait entre eux que de controverses d'écoles, et qu'ils seraient bien plus sages de se réconcilier pour lutter ensemble contre l'ennemi. Ce qui est sûr, c'est que, à partir de 160, ou à peu près, nous croyons discerner les premières traces d'une opposition systématique au christianisme, au nom de la philosophie et de la raison.

Faut-il signaler, comme l'un des plus anciens témoins de cette opposition, le rhéteur Fronton, qui fut l'un des maîtres de Marc-Aurèle et demeura son ami ? On est tenté de le faire, sur la foi d'un passage de l'*Octavius* de Minucius Felix, où il est question d'un discours de Fronton contre les chrétiens. A première vue, on s'étonne d'ailleurs à la pensée qu'un auteur aussi superficiel et aussi vain — Fronton est connu en particulier par des éloges de la fumée, de la poussière, de la négligence, qui sont des chefs-d'œuvre de l'art de parler pour ne rien dire — ait cru bon de s'attaquer un jour au christianisme. Mais, si le discours que lui prête l'*Octavius* est bien authentique, il semble avoir été un ra-

massis sans critique et sans autorité des bruits populaires, un colportage des plus grossières calomnies : laissons, si l'on veut au petit esprit qu'était l'illustre rhéteur, la gloire de s'être fait l'écho des racontars de la rue. De telles aventures se sont produites souvent depuis le second siècle.

L'intervention de Lucien de Samosate est assurément plus intéressante. Il n'est personne qui ne connaisse Lucien. L'ouvrage intitulé *Le songe ou le coq* est un des premiers livres que traduisent les collégiens lorsqu'ils commencent à apprendre le grec, et il n'est pas de ceux que l'on oublie facilement. Son ironie mordante, l'esprit qui s'y déploie sans contrainte, la satire qui n'épargne rien, tout est fait pour frapper les jeunes intelligences. De fait, Lucien est avant tout un railleur. Comme il a beaucoup voyagé, il a beaucoup vu et beaucoup retenu, et il entend bien faire profiter ses lecteurs de toutes ses expériences accumulées. Au cours de ses pérégrinations, il a rencontré des chrétiens : il les décrit donc, tels qu'il les a vus, sans jamais avoir cherché à approfondir leur doctrine : « Ces malheureux, écrit-il, sont avant tout convaincus qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement. Ils méprisent donc la mort, que beaucoup affrontent volontairement. Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères. Dès qu'ils ont abjuré les dieux de la Grèce, ils adorent le sophiste crucifié et conforment leur vie à ses préceptes. Aussi méprisent-ils tous les biens et les tiennent-ils pour d'usage commun, car ils ne demandent pas de preuves pour justifier leur attachement à cette doctrine. Que surgisse parmi eux un imposteur adroit, sachant mettre à profit la situation, il peut s'enrichir très vite en menant à sa guise ces gens qui n'y entendent goutte. »

Le tableau n'est assurément pas flatté : aux yeux de Lucien, les chrétiens ne sont que des imbéciles, bons à se laisser rouler par le premier venu, et c'est bien ce que fait l'aventurier Peregrinus, dont la vie et la mort forment le thème de l'ouvrage dans lequel figure cette description des mœurs chrétiennes. Braves gens d'ailleurs, dont la crédulité est le premier crime, celui que ne saurait leur pardonner le sceptique Lucien. On a l'impression, en lisant le *Peregrinus*, que l'auteur s'amuse du christianisme comme il fait de tout le reste ; il n'a pour lui ni plus ni moins de respect que pour les cultes païens ; mais s'il le raille copieu-

sement, il ne semble pas y voir un danger pour la société ni pour l'état. Aux yeux de Lucien, le christianisme est une folie de plus à ajouter à l'interminable liste des insanités humaines. On le voit, on en sourit, et l'on passe, sans s'y arrêter autrement. Il faut noter cette position de Lucien : elle est unique dans l'antiquité païenne. Après lui, les écrivains qui parleront du christianisme le feront en adversaires décidés. Dès la fin du second siècle s'engage entre paganisme et christianisme une lutte implacable.

*
* *

De cette lutte, le protagoniste, du moins à notre connaissance, est Celse, l'auteur du *Discours véritable*, qui fut publié en 178. La vie de Celse nous est malheureusement inconnue et nous ne possédons de son ouvrage que les fragments transcrits par Origène, dans la réfutation qu'il en écrivit en 248. Tels quels, ces renseignements suffisent pourtant à satisfaire l'essentiel de notre curiosité.

Celse nous apparaît en effet comme le type achevé de ce que nous pourrions appeler « le païen moyen ». Non qu'il n'ait été plus intelligent et plus instruit que la plupart de ses contemporains, mais parce que son idéal ne dépasse pas celui de la société dans laquelle il vit. Il est sujet de l'empire romain : il aime l'empire, tel qu'il le voit, sans chercher à réaliser ou même à créer des utopies ; il peut se rendre compte que certains empereurs sont meilleurs que d'autres, que certaines règnes sont plus favorisés que d'autres. Il se borne à souhaiter la venue de bons et sages empereurs qui rendent le peuple heureux à l'intérieur des frontières et qui triomphent toujours des ennemis extérieurs. Il est païen, et il n'ignore pas les turpitudes de certaines légendes de la mythologie ; mais il ne se laisse pas arrêter par elles : l'exégèse allégorique ne lui permet-elle pas de se débarrasser aisément de celles qui pourraient le gêner davantage, et ne sait-il pas que, sous des noms divers, c'est toujours le même Dieu suprême qui est l'objet de nos adorations et de notre culte ? Au reste, le polythéisme, loin de lui paraître contradictoire, lui permet de résoudre plus aisément le problème du monde. Sous l'autorité d'un Dieu suprême, les divinités secondaires se partagent le gouvernement de l'univers, tout comme, sous l'autorité de

l'empereur, les gouverneurs des diverses provinces sont chargés de veiller au bien-être et à la sécurité de leurs provinces respectives. Puisque l'ordre établi a été respecté par les générations qui nous ont précédés, quelles raisons aurions-nous pour le bouleverser ?

D'ailleurs, nous l'avons dit, Celse est un homme instruit. Il a plus qu'une teinture de la philosophie. Il n'a sans doute pas inventé un système nouveau, mais il a étudié avec soin les diverses doctrines, et s'il s'est arrêté à ce platonisme largement teinté de stoïcisme qui est le système adopté par la plupart des honnêtes gens de son époque, c'est beaucoup plus par conviction réfléchie que par mode. Il sait ce qu'il pense et pourquoi il le pense : beaucoup parmi ses contemporains seraient incapables d'en dire autant. Il a lu beaucoup de livres, y compris, cela va sans dire, quelques-uns de ces florilèges dont son temps était si friand, et où se trouvaient renfermées, pour la plus grande commodité des travailleurs pressés, toutes sortes de citations ou de renseignements divers. Il a profité de ses lectures, et, dans l'ensemble, il se les est bien assimilées. Il est vrai qu'au début de sa réfutation, Origène affecte de le traiter en épicurien, et il donne à ce mot le sens défavorable, que tout le monde lui donnait alors, de matérialiste et de négateur de la Providence. En réalité, Celse condamne la doctrine d'Epicure, et Origène est trop loyal pour ne pas confesser son erreur et en donner acte à son adversaire. Le *Discours véritable* est animé, d'un bout à l'autre, par l'esprit du platonisme.

Ce qui caractérise Celse, c'est assurément l'intérêt qu'il porte aux problèmes religieux. Il est, semble-t-il, le premier parmi les païens à avoir compris qu'il ne suffit pas de calomnier le christianisme pour l'abattre et que l'Eglise mérite un autre traitement que les quolibets ou les insultes. En d'autres termes, il prend au sérieux la religion du Christ, et cela est une vraie nouveauté. Avant de la combattre, il en étudie les livres : il connaît l'Ancien Testament, tout au moins les livres historiques qui racontent les origines et les aventures du peuple hébreu ; il connaît également le Nouveau Testament, c'est-à-dire les Evangiles et peut-être les Actes des Apôtres. Il sait que le christianisme se rattache historiquement au judaïsme, si bien qu'il est impossible de réfuter l'un sans combattre l'autre. Poussant plus loin ses

investigations, il a lu quelques livres chrétiens, comme le *Dialogue de Jason et de Papiscus* et peut-être l'*Epître de Barnabé*. Il a même eu entre les mains des ouvrages gnostiques, et Origène, tout érudit qu'il soit, est obligé d'avouer qu'il ne sait rien personnellement de telle ou telle secte obscure dont Celse a jeté en quelque sorte le nom en pâture. Enfin il a interrogé des chrétiens sur leur foi, il les a fait parler, et comme ceux-ci n'étaient pas toujours des plus habiles ou des plus instruits, ils lui ont fait de maladroits aveux, dont le polémiste tire profit avant de s'en gausser. Nous sommes aujourd'hui tentés d'insister sur les limites de l'information de Celse, et déjà Origène l'accusait d'ignorer entre autres les Epîtres de saint Paul. Pour être justes, nous devrions bien plutôt admirer le soin avec lequel Celse s'est renseigné sur le christianisme : s'il donne à son ouvrage le titre de *Discours véritable*, c'est qu'il a conscience de n'avoir rien négligé pour s'instruire.

Ses recherches ne l'ont d'ailleurs pas rendu sympathique à l'Eglise et à ses fidèles. Qu'on en juge seulement par le tableau mordant qu'il trace de la propagande chrétienne : « Nous voyons dans les maisons des particuliers, des cardeurs, des cordonniers, des foulons, des gens sans aucune espèce d'éducation ni de culture ; ils se gardent bien d'ouvrir la bouche tant que sont là les maîtres qui ont de l'âge et du jugement ; mais, dès qu'ils peuvent prendre à part des enfants ou quelques femmes, aussi dénuées de bon sens qu'eux-mêmes, alors ils se mettent à étaler leurs merveilles... Il ne faut pas écouter le père ni croire ce que disent les précepteurs : c'est à eux qu'on doit obéir. Les autres sont des radoteurs, des cerveaux fêlés, perdus de sots préjugés, et qui ne savent ni concevoir le bien véritable, ni le réaliser : eux seuls, ils ont le secret du bien-vivre ; les enfants, s'ils les croient, seront heureux, et par eux le bonheur viendra dans la maison... Si, pendant qu'ils parlent de la sorte, survient un des précepteurs, ou quelque personne de poids, ou le père lui-même, les plus circonspects prennent peur et s'égaillent ; mais de plus effrontés ne laissent pas d'exciter les enfants à la révolte. Ils leur chuchotent, par exemple, qu'en présence de leurs pères ou de leurs maîtres, ils ne peuvent ni ne veulent rien leur apprendre de bon, pour ne pas s'exposer à la sottise et à la grossièreté de ces être profondément corrompus et enfoncés dans l'abîme du

vice, de qui ils auraient à redouter des châtiments ; mais que, s'ils veulent savoir, ils n'ont qu'à laisser là le père et les précepteurs, à venir avec les femmes et leurs camarades de jeux dans l'appartement des femmes, dans l'échoppe du cordonnier, ou dans l'atelier du foulon : c'est là qu'ils recevront la sagesse parfaite. Tels sont les propos grâce auxquels ils se font croire ».

Cette peinture est trop vivement brossée pour être imaginaire. Celse a dû la faire quelque jour d'après nature, bien qu'il se soit amusé à en forcer les traits. Mais il a eu le tort de généraliser les données de son expérience et d'affirmer que les seuls prédicateurs de la religion chrétienne étaient des pauvres et des ignorants. Il lui a manqué de connaître l'école d'Alexandrie, telle qu'elle était organisée quelque vingt ans après la composition du *Discours véritable*, quand Clément attirait autour de sa chaire les hommes et les femmes du monde et leur enseignait les règles de la morale chrétienne en utilisant les livres de Musonius, ou bien quand Origène développait, devant des disciples enthousiastes les hautes spéculations sur l'origine des choses ou sur la restauration finale, telles qu'on les retrouve dans le *De principiis*.

Si Celse avait connu le Didascalée, aurait-il osé écrire que pour les chrétiens, la foi seule suffit et que les maîtres chrétiens ne savent pas dire autre chose à leurs disciples que ce mot : Crois ? Peut-être ; car il est bien assuré que, pendant longtemps, la grande masse des croyants s'est recrutée parmi les simples, et Clément d'Alexandrie ne parle pas sans quelque amertume de ces gens qui ont aussi peur de la philosophie que les enfants des masques. Mais, s'il avait mieux compris le sens du christianisme, il se serait rendu compte de la vraie valeur de la foi, et Origène fournit une réplique décisive à son adversaire, lorsqu'il écrit : « Qu'on demande à la multitude des croyants que la foi a purifiés de la fange du vice où ils se roulaient précédemment, lequel des deux systèmes est préférable, ou de corriger ses mœurs en croyant sans examen à la récompense qui attend la vertu et au châtiment qui menace les coupables, ou bien de dédaigner la foi simple et de différer l'amendement de ses mœurs jusqu'au temps où, à force de recherches on se sera enfin convaincu de la vérité. Sans doute, tous ou presque tous ceux qui méprisent la foi simple restent dans la vie corrompue et sont bien inférieurs aux simples qu'ils dédaignent. Ceci n'est pas une des moindres preuves de la

divinité d'une doctrine aussi indispensable aux hommes que l'est celle de Notre Sauveur. Un simple médecin des corps, qui guérit beaucoup de malades, est déjà regardé par les peuples comme un don de la Providence, sans laquelle rien d'heureux n'arrive aux hommes. Si celui qui soigne les corps des hommes et améliore leur santé ne travaille pas en vain, à combien plus forte raison celui qui soigne leurs âmes, qui les convertit, qui les rend meilleures, qui les soumet à Dieu, qui leur apprend à conformer leur conduite à la bonté divine, à ne rien dire ni faire ni même penser qui ne soit selon le bon plaisir de Dieu. Nous confesserons donc qu'après avoir éprouvé sur la plupart des hommes l'utilité de la foi ,même toute simple et sans examen, nous la recommanderons à ceux qui ne peuvent tout quitter pour se livrer uniquement à l'examen de la doctrine. »

Seulement, Origène, lorsqu'il s'exprime ainsi, peut songer à la multitude de ses frères dans le Christ, qu'il connaît bien pour les avoir pendant si longtemps évangélisés dans l'église de Césarée. Celse, qui n'est pas autre chose qu'un raisonneur et un philosophe, est incapable de comprendre les richesses de la foi, et c'est pour cela qu'il raille et qu'il se moque.

Si encore, il se contentait de se moquer. Mais on sent bien qu'il hait cordialement le christianisme et les chrétiens et que ses efforts pour les combattre sont tout à fait sincères. A peine faut-il tenir compte de trop rares appels à la collaboration, comme celui-ci : « Vous devez aider l'empereur de toutes vos forces, travailler avec lui pour ce qui est juste, combattre pour lui, et, en cas de nécessité, faire campagne avec lui et conduire avec lui ses troupes... Vous êtes tenus aussi d'accepter les magistratures dans votre pays, si la sauvegarde des lois et le devoir de la piété l'exigent. » Celse a trop de mépris pour ses adversaires pour croire qu'ils entendent ses appels ; il s'en réjouit d'ailleurs, puisqu'il n'a rien voulu autre chose que les dégoûter de leur foi, en en soulignant, à traits répétés, l'absurdité scandaleuse.

Malgré l'intérêt certain qu'il offre à nos yeux, malgré l'attrait de la nouveauté, puisqu'il est au moins l'un des premiers ouvrages de polémique antichrétienne, sinon le tout premier, il ne semble pas que le *Discours véritable* ait obtenu, lors de sa publication, un grand succès. Non seulement nous n'en avons conservé aucun manuscrit, ce qui ne prouverait pas grand chose,

mais nul parmi les apologistes postérieurs ne le cite. Tertullien, si instruit qu'il soit, l'ignore complètement. De même Clément d'Alexandrie et Origène : ce dernier n'en prend connaissance qu'en 248, c'est-à-dire soixante-dix ans après sa parution, et c'est son ami Ambroise qui lui en révèle l'existence. Il est vrai qu'immédiatement Origène se rend compte de l'importance capitale de l'ouvrage de Celse et qu'il en entreprend la réfutation méthodique et détaillée : l'aurait-il fait s'il ne l'avait cru nécessaire ou du moins fort utile ? On peut croire ainsi que, tout au moins dans certains milieux, on lisait encore le *Discours Véritable* à la veille de la persécution de Dèce et que l'on y cherchait les arguments les plus capables d'indisposer l'opinion païenne contre l'Eglise.

A ce moment d'ailleurs, l'arsenal de la polémique antichrétienne s'est certainement enrichi ; et bien que nous en connaissions mal toutes les ressources, nous sommes assurés que la première moitié du IIIe siècle a vu se multiplier les ouvrages susceptibles de combattre la religion du Sauveur. Très caractéristique des nouvelles méthodes employées par le paganisme est la *Vie* d'Apollonius de Tyane, écrite par Philostrate à la demande de l'impératrice Julia Domna.

Les païens n'avaient pas manqué de se rendre compte du rôle éminent que jouaient les Evangiles dans la formation des nouveaux chrétiens et dans la vie quotidienne de l'Eglise. Ils furent ainsi amenés à chercher un héros, plus ou moins historique, qu'ils pussent opposer au Christ avec quelques chances de succès, et leur choix tomba sur le personnage d'Apollonius. Celui-ci avait vécu au premier siècle de l'ère chrétienne et il avait surtout laissé le souvenir d'un magicien et d'un sorcier. Mais on savait sur son compte trop peu de détails précis pour qu'on pût être gêné par eux : somme toute, Apollonius de Tyane présentait toutes les qualités requises pour qu'il fût possible, sans soulever trop de récriminations, de dresser son effigie en face de celle du sauveur.

L'œuvre de Philostrate est très habilement composée : nulle part le Christ n'y est nommé ; aucune allusion directe n'y est faite au christianisme. Cependant le lecteur est en quelque sorte obligé de faire la comparaison que bien des détails suggèrent, et la sagesse d'Apollonius semble faite pour séduire les esprits grecs

que rebutent au premier abord les enseignements de Jésus. Aussi la *Vie* rédigée par Philostrate obtint-elle un vif succès, qui ne fut pas seulement de curiosité : Apollonius devint célèbre, et, au dire de l'historien Lampride, Alexandre Sévère tint à mettre son image dans son laraire, à côté de celles d'Abraham, d'Orphée et de Jésus lui-même.

Il y a du reste quelque chose de plus dangereux que la parodie de l'Evangile : c'est la lecture de l'Evangile par des intelligences mal disposées, qui s'efforcent d'en relever les points faibles ou les contradictions apparentes. Celse, nous l'avons dit, fut un des premiers à apercevoir la fécondité de cette méthode. Nombreux sont ceux qui l'imitent pendant la première moitié du IIIe siècle : Origène connaît des païens qui lisent ardemment l'Evangile et qui, avec une apparente bonne foi, viennent trouver des fidèles, plus ou moins ignorants : dans des entretiens privés, ils leur suggèrent des questions difficiles, sinon insolubles, et ils réussissent de la sorte à troubler la sérénité de leurs âmes. Par les homélies et par les commentaires d'Origène, nous connaissons un certain nombre de questions ainsi soulevées par la curiosité indiscrète des païens : pourquoi le Christ a-t-il dit : je ne suis pas venu apporter la paix sur la terre, tandis que les anges ont chanté au jour de sa naissance la venue de la paix pour les hommes de bonne volonté ? Pourquoi Jésus a-t-il dit : Vous ne connaissez ni moi ni mon Père, tandis qu'il déclare ailleurs : Vous savez qui je suis ? Comment Jean-Baptiste reconnaît qu'il n'est pas Elie ? Que sont les ténèbres qui, d'après les récits évangéliques, ont obscurci la terre au moment de la mort de Jésus, puisque, à la pleine lune, une éclipse de soleil est absolument impossible ? Pour résoudre ce dernier problème, les chrétiens avaient, il est vrai, à leur disposition, un récit de Phlégon de Tralles, un chroniqueur du IIe siècle, qui avait été affranchi par l'empereur Hadrien. Mais ce récit était obscur, et beaucoup parmi leurs adversaires en contestaient l'interprétation. Aussi Origène préfère-t-il déclarer que peut-être les ténèbres survenues lors de la mort de Jésus n'ont rien été d'autre qu'un obscurcissement subit de la nature, occasionné dans la seule Judée par des nuages très épais et il ajoute que le tremblement de terre survenu au même moment ne fut ressenti qu'à Jérusalem, puisque les chroniqueurs profanes n'en disent rien.

Si rares que soient de tels témoignages, ils suffisent du moins à nous faire connaître la force nouvelle que prend, dès la fin du second siècle et pendant la première moitié du IIIe, la polémique antichrétienne. Au silence dédaigneux des intellectuels succède la lutte sur le terrain même des idées, et plus spécialement encore sur celui de l'exégèse biblique.

(*A suivre.*)

G. Bardy.

LA MODERNITÉ DE SAINT VINCENT DE PAUL

Il serait facile, autant qu'intéressant, de montrer que saint Vincent de Paul fut de son siècle.

Homme d'action et réalisateur incomparable, comment donc aurait-il pu l'être, s'il ne s'était tenu en communion étroite avec les idées, les aspirations, les tentatives de son temps ? Un réalisateur, un créateur dépasse ses contemporains et les domine et les entraîne, mais toujours dans le sens de leur propre tendance : il ne pourrait rien, si d'abord il ne trouvait autour de lui un terrain et des conditions favorables et un accueil d'avance bienveillant à son action et à ses créations.

Et que d'harmonies, en effet, entre Vincent de Paul et le grand siècle !

C'est le siècle des moralistes ? Mais lui, que fait-il autre chose que de la morale en action ?

C'est le siècle où l'on semble commencer à rêver le bonheur et le relèvement du peuple : Sully travaille à la prospérité des campagnes, et le roi dont il est le ministre rêve de voir, chaque dimanche, chacun de ses sujets manger la poule au pot. Mais malgré tout, la misère subsiste dans les villes et dans les champs. Et c'est Vincent de Paul qui couvre le pays tout entier des asiles de toutes sortes ouverts à toutes les misères.

C'est le siècle des grandes guerres et des grandes victoires, portant au loin le renom glorieux de la France. Il l'y portera, lui aussi, mais non pas sur un fleuve de sang : non pas pour provoquer et préparer des haines et des représailles ; mais pour provoquer au contraire, avec l'admiration et la reconnaissance, l'imitation heureuse de ses gestes d'amour, et établir partout, jusqu'aux Etats-Unis ou à Madagascar, la rayonnante action et de ses missionnaires et de ses sœurs de charité.

Et c'est un siècle, en même temps, d'une spiritualité fervente et novatrice ?

Il prendra à François de Sales son idée de la dévotion, non plus réservée aux âmes religieuses, mais de la dévotion pour tous : et c'est lui qui, mieux que personne, par sa prédication directe et par ses exemples parlants et accessibles à tous, initiera le monde, les gens du monde, au goût et à l'amour des choses surnaturelles.

Il lui prendra également son idée de créer une Congrégation, qui, en sauvegardant les vœux et les vertus de la vie religieuse, s'en irait par le monde, pour le bien physique et moral des pauvres, des malades : et saint François de Sales n'ayant pu réussir son projet, c'est saint Vincent de Paul encore qui fera aboutir ce rêve, en envoyant par l'univers entier le gracieux et bienfaisant essaim de ses blanches cornettes.

C'est lui encore qui fera aboutir une autre idée, un autre rêve formé par le cardinal de Bérulle : la création des Séminaires et la sanctification du clergé.

Il semble bien, vraiment, comme on l'a dit, que sa vocation ait été de réaliser, et sur tous les domaines, ce que les autres avaient conçu.

Il fut, pour tout dire en un mot, et à un degré merveilleux, un réalisateur.

Un réalisateur, c'est-à-dire, celui qui ne s'attarde pas dans les idées et dans les théories, mais qui les fait descendre aussitôt dans son cœur et les fait passer dans ses actes.

L'idée peut être ou de lui ou d'un autre : peu importe. Ce n'est pas nécessairement par l'originalité et la profondeur, que se signalera l'intelligence du réalisateur. Son intelligence consiste à voir, sous la pression de son cœur et de son besoin d'agir, le « joint » qui permette à l'idée d'atteindre la réalité. Mais cette idée, répétons-le, peut bien venir de n'importe où, d'un autre esprit, du domaine de tous, et du domaine même des lieux communs et des idées banales.

Ce qui caractérise le réalisateur, ce qui est de lui sûrement, c'est d'abord l'émotion profonde que l'idée acceptée suscite dans son cœur ; et c'est ensuite le besoin pour sa volonté d'extérioriser, d'incarner cette idée et cette émotion dans une œuvre pratique ; et c'est enfin, — comme je viens de l'indiquer, — sous la pres-

sion de ce besoin, je ne sais quelle tournure d'esprit qui lui permet de saisir toutes les possibilités de réalisation, et je ne sais aussi quelle fascination qui lui permet de remuer toutes les influences, d'obtenir toutes les ressources, d'entraîner, en un mot, toutes les collaborations utiles.

Tel fut donc saint Vincent de Paul, réalisateur admirable et incomparable des idées, des aspirations, des tentatives de son temps. Et ainsi fut-il de son siècle : au point, comme nous l'avons vu, de dépasser tous ses contemporains dans les aspirations et dans les préoccupations qui dominaient alors les âmes.

Est-ce parce qu'il les dépasse ainsi, qu'il réussit également mieux qu'aucun autre à nous rejoindre dans nos aspirations et dans nos préoccupations modernes ? Du reste, les siècles s'enfantant les uns les autres, il n'est pas surprenant de trouver en germe, dans un siècle donné, ce qu'on retrouvera, avec un développement plus avancé, dans les siècles ultérieurs. C'est ainsi qu'une voix éloquente[1] nous a parlé jadis de la modernité de Bossuet. Mais la modernité de saint Vincent de Paul nous offre quelque chose d'abord de plus facile à établir, parce qu'il s'agit surtout d'examiner des faits, des actes ; et puis, encore, de plus intéressant, parce qu'elle a trait à celle de nos aspirations modernes qui est certainement la plus noble et la plus passionnante : l'amour des humbles et des souffrants.

*
* *

Et il est clair, d'abord, que ce fut là le sentiment qui domina son cœur et commanda toute sa vie. S'il fut, ainsi que tous les Saints, un amant passionné et un imitateur du Christ, c'est surtout sa bonté compatissante et généreuse qu'il s'efforça de reproduire.

Comme il fut différent, en cela, de la plupart de ses contemporains !

Il y avait autour de lui, les « libertins », — ceux qui, comme en tout temps, ne songeaient qu'à une vie libre, indépendante,

1. Brunetière, *Discours de combat.*

jouisseuse, sans se soucier autrement qu'il y eût autour d'eux des misères à secourir, des maux à soulager.

Il y avait, également, les « satisfaits », — ceux qui, sans être à proprement parler des jouisseurs, estimaient que la société, forcément partagée en riches et en pauvres, en heureux et en malheureux, méritait leur reconnaissance, et nullement des essais de réformes, pour les avoir placés du côté des heureux.

Il y avait, parmi ces satisfaits, des croyants, qui oubliaient ainsi de tirer, de leur foi et de leur religion plutôt pharisaïque, les enseignements de bonté bienfaisante et d'abnégation généreuse, qui plus ou moins portant, nous sont prêchés à tous.

Il y avait des croyants plus logiques et plus sincères, mais résignés à la misère des petits et des humbles comme à un mal inévitable et nécessaire, lui apportant dès lors les secours de leur charité, mais d'une charité chétive, limitée, sans confiance.

Il y avait des âmes plus largement et plus profondément apitoyées, comme on en avait vu d'ailleurs durant tous les siècles chrétiens qui avaient précédé : et les maisons et les œuvres de charité continuaient sans doute, par leur action, à se créer ou à se maintenir. Mais il semblait, même à ces âmes, que tout le possible fût fait, qu'on n'avait pas à vouloir plus et mieux que de secourir la misère comme on l'avait fait jusqu'alors, en acceptant, puisqu'on ne pouvait pas faire autrement, de la voir subsister toujours, comme une chose inévitable. Si bien que, même chez les meilleurs, les esprits restent résignés et les âmes à peu près tranquilles. Ils s'occupent des pauvres, et ils parlent des pauvres, s'ils ont le rôle d'enseigner, parce que c'est un devoir qui doit tenir sa place dans l'échelle de nos devoirs : mais ce n'est pas la préoccupation qui les domine, qui les absorbe, qui les incite à chercher et à procurer à tout prix des améliorations nouvelles et plus larges aux malheureux qui souffrent.

Saint Vincent de Paul, au contraire, ne pense qu'à cela, ne vit que pour cela. C'est son idée de tous les jours et de tous les instants. Et cette idée qui ne le lâche pas, c'est l'inspiratrice constante de ses discours et de ses actes, de ses moindres démarches et de toutes ses créations. Idée fixe vraiment, et idée-force : elle est en lui toujours, et elle inspire tout ce qui sort de lui. Et c'est en quoi, de l'aveu même des incroyants qui ne peuvent pas s'empêcher de l'admirer et de l'aimer, il fut comme le

précurseur et l'initiateur du mouvement d' « humanité » et des sentiments d'amour universel qui agitent l'âme moderne. Il fut, si je puis m'exprimer de la sorte, l'élément circonstantiel qui permit au levain évangélique d'atteindre et de fournir de nouveaux développements de bonté bienfaisante.

*
* *

En quoi il nous rejoint aussi, c'est que ces sentiments chez lui ne restèrent pas enfermés dans l'unique et stérile domaine de la sensibilité, mais qu'ils le poussèrent à passer à l'action.

On a trop dit que la foi et l'action étaient incompatibles, et que les Saints surtout, avec leurs habitudes d'humilité et de résignation, étaient des condamnés à l'inertie et à la stagnation. Il fut de mode, en effet, il y a quelques années, d'opposer la vie active et la vie contemplative, les vertus actives et les vertus passives, comme on disait en Amérique. Et de fait, c'est là-bas que naquit cette erreur, et c'est là qu'elle prit son nom d'Américanisme sous lequel elle fut presque aussitôt condamnée par le Pape Léon XIII.

Les Américains, hommes d'action, ne voulaient pas perdre leur temps dans des contemplations qu'ils estimaient oiseuses et stériles. Le Pape leur a rappelé et nous a rappelé à tous qu'en toute question, mais surtout en matière religieuse et sociale, la méditation doit précéder et accompagner l'action, sous peine d'exposer celle-ci aux préparations insuffisantes, aux tendances désordonnées, aux inconstances. Les Théologiens ont facilement justifié ensuite cette décision du Pape, en rappelant les conditions requises par l'action, et en montrant que nulle part ces conditions ne se trouvent aussi bien réalisées que dans le mysticisme et la sainteté.

Pour agir efficacement, ont-ils dit, il faut, premièrement, n'être pas gêné, tiraillé par des pensées, des préoccupations contraires. Or, rien ne délivre des préoccupations égoïstes et des passions intéressées et des retours sur soi et des inquiétudes trop personnelles, comme la sainteté.

Il faut, en second lieu, que toutes les forces de l'esprit et du cœur et de la volonté, de l'âme tout entière, soient concentrées vers l'objet poursuivi. Or, rien ne concentre les forces de notre

être vers un but qu'on choisit, comme l'habitude de méditer, de méditer quotidiennement et sans cesse, la méditation n'étant précisément autre chose que la concentration et la mise en branle méthodique de toutes nos facultés vers un objet donné.

Enfin, il faut, troisièmement, agir avec confiance au résultat qu'on a en vue ? Or, rien ne soutient la confiance, envers et contre tout, comme de se sentir appuyé, à la manière des Saints, non pas sur ses propres moyens ou sur une force qui ne serait qu'humaine, mais sur la force toute-puissante de Dieu.

Les Théologiens, d'ailleurs, peuvent faire mieux que de recourir simplement à ces considérations logiques. Ils peuvent, et nous pouvons avec eux en appeler aux faits.

Nous ne voyons pas que les habitudes de piété et de mysticisme d'une sainte Thérèse, autrefois, et, de nos jours, d'un Charles de Foucault, les aient empêchés l'un et l'autre d'être des créateurs et des apôtres admirables. Et tant d'autres exemples pourraient être ajoutés à ceux-là ! Ne regardons que saint Vincent de Paul.

Nous ne voyons que sa piété si profonde et, à première vue, si absorbante, avec les exercices continuels qui prenaient toutes ses journées, ait gêné son action. C'est là, tout au contraire, qu'il alimentait à toute heure sa charité compatissante, son désir d'imiter toujours mieux l'amour, le dévouement du Christ pour les membres souffrants de notre humanité. Et il se rappelait ainsi sans cesse que cet amour et cette compassion ne doivent pas rester à l'état latent et stérile de simples sentiments, que, pour être sincères, ils doivent s'exprimer en actes. Et c'est pourquoi nous le voyons — nous le verrons mieux tout à l'heure — tirer de tout événement et de toute misère qui le touche et qui l'émeut, un principe d'action, l'occasion d'une charité personnelle, d'un appel au secours de tous, d'une œuvre à indiquer ou d'une œuvre à créer. Précurseur, en cela, de nos psychologues les plus actuels, quand ils recommandent, comme l'Américain William James, par exemple, de ne jamais laisser dans l'âme une émotion à l'état pur, mais de la dériver toujours vers une action quelconque, — parce que d'abord, les émotions n'ont d'autre but, dans les desseins de la nature, que d'inciter aux actions bienfaisantes ou utiles, et parce que, ensuite, toute émotion qui n'agit pas n'est qu'une dépression non seulement inutile, mais nuisible pour celui qui l'éprouve.

Sans tant de réflexions, qu'il n'avait pas besoin de faire, nous voyons saint Vincent de Paul multiplier dans sa vie merveilleuse, et avec un égal succès, d'une part la prière absorbante et, d'autre part, l'activité la plus prodigieuse. Et cela serait merveilleux et miraculeux, en effet, si nous ne venions de comprendre que c'est par sa piété et sa sainteté elle-même qu'il a pu devenir précisément l'homme d'action incomparable que notre siècle de réalisation peut saluer en lui.

*
* *

Notre siècle peut encore reconnaître en saint Vincent de Paul et dans sa manière d'agir l'emploi anticipé de nos méthodes positives.

L'action de notre Saint ne fut jamais commandée, en effet, par des idées systématiques et arrêtées d'avance. Il savait bien que ce n'est pas ainsi que se font les œuvres vivantes. Quand il s'agit de faire une œuvre humaine et sociale, une réforme, une amélioration, une transformation quelconque, ce n'est pas du tout la même chose que lorsqu'on fait, par exemple, une statue de plâtre ou de bronze. Pour la statue, on crée d'abord le moule, solide, résistant ; puis, on y coule la matière, qui ne manque pas de s'adapter docilement au dessein de l'artiste. Pour les œuvres vivantes, c'est différent : il n'y a pas de moule ou de système préconçu qui tienne ; il faut tenir compte sans cesse des possibilités et des exigences changeantes de la matière humaine, si différentes selon les temps, les pays, les individus. Et saint Vincent de Paul était, d'une part, en vertu peut-être de ses ascendances de paysan, d'esprit trop positif, et, d'autre part, en vertu de sa sainteté, d'une trop grande humilité, pour vouloir imposer à la matière humaine une façon de voir théorique et préétablie. Il se contenta, au contraire, d'adapter son action aux possibiltés pratiques et le plus souvent très modestes qui s'offraient tout d'abord à lui, — sauf à partir de là pour accrocher ensuite et entraîner encore dans la direction prise les autres possibilités qui de nouveau s'offraient, et pour aboutir à la fin aux œuvres merveilleuses, dont l'idée au début, s'il avait pu l'avoir d'avance, l'aurait plutôt effrayé et paralysé.

Nous montrerons plus en détail, dans une étude ultérieure, en examinant de plus près l'œuvre de saint Vincent de Paul, ce pro-

cédé qui fut le sien et les résultats magnifiques qu'il lui permit d'atteindre. Qu'il nous suffise de noter à présent qu'une telle méthode, observatrice, partant des faits, et tirant des faits observés les applications immédiates qu'ils semblent suggérer eux-mêmes, une telle méthode est en parfait accord avec les procédés tout positifs qui, dans tous les domaines, sont devenus de plus en plus les nôtres.

*
* *

Enfin, si nous jetons simplement un coup d'œil, en attendant de mieux l'analyser, sur l'ensemble de l'œuvre de saint Vincent de Paul, nous y reconnaîtrons les mêmes préoccupations et les mêmes manières de voir qui nous animent aujourd'hui.

Son œuvre religieuse, ce fut la bonne formation des prêtres, plus spécialement par l'organisation des Séminaires ; puis, leur apostolat dirigé surtout vers le peuple. Et aujourd'hui, le recrutement du clergé, d'une part, et, d'autre part, son orientation plus accusée vers l'apostolat populaire : n'est-ce pas là encore nos grandes préoccupations ?

Son action sociale fut une action de charité, sans doute : mais non pas d'une charité qui s'en tiendrait à donner des conseils et des exhortations, à prêcher la patience et la résignation ; ni d'une charité aveugle, faisant le bien sans distinction et sans discernement, au risque quelquefois d'entretenir, d'encourager la misère et le vice ; ni d'une charité enfin simplement curative, se résignant à laisser se produire le mal pour le secourir après coup, sans chercher à le prévenir.

Du moins, n'est-ce pas de la sorte que nous concevons actuellement l'action à exercer pour le soulagement des misères humaines. Nous affirmons sans doute qu'il faut continuer à entretenir dans les âmes souffrantes la foi surnaturelle aux futures compensations, l'espérance, la résignation confiante : c'est un premier baume à leur donner, que nul autre secours ne saurait remplacer, et dont on ne saura jamais toutes les révoltes amères qu'il a pu épargner aux âmes, tous les apaisements divins qu'il a répandus dans les cœurs douloureux. Mais nous disons qu'il faut en même temps agir sur le terrain matériel, — et de quelle manière ? D'abord, en ayant soin de voir où vont nos charités, si

elles ne vont pas à des êtres qui nous exploitent et dont elles ne feraient que favoriser la paresse ou la cupidité, au détriment d'ailleurs de pauvres plus intéressants. Et puis, surtout, en pratiquant les moyens de secours qui relèvent, qui préviennent le mal, qui l'empêchent de se produire ou de se prolonger, et qui permettent de la sorte d'atteindre un bien plus réel, plus durable, plus gnééral.

C'est bien ainsi, précisément, que saint Vincent de Paul agissait de son temps. Dans l'atmosphère religieuse de ses orphelinats et de ses hôpitaux, dans les exhortations surnaturelles dont il enveloppait les êtres malheureux qui accouraient à lui, il leur donnait d'abord, mieux que personne, le baume incomparable des divines résignations. Mais il les secourait, en même temps. Et en les secourant ou en les faisant secourir par les dévouements généreux qu'il savait susciter, il avait soin de rappeler lui-même dans quel sens et de quelle manière il fallait leur porter secours.

« La Compagnie de charité, écrivait-il dans le Règlement de cette œuvre, sera instituée pour assister... les pauvres... en faisant gagner leur vie à ceux qui peuvent travailler, et en donnant moyen de vivre aux autres. » Puis, ce double devoir rempli, — l'assistance par le travail d'abord, et ensuite, pour ceux qui ne pouvaient pas travailler, l'assistance par des secours, des aumônes et des œuvres, — il ajoutait : « Une fois soutenus de la sorte les pauvres qui méritent de l'être, il sera interdit à tout pauvre de mendier... et aux habitants de rien leur donner. » Non pas, certes, qu'il cédât en cela ou à l'indifférence ou à la dureté, mais pour qu'on ne fut pas dupé au détriment des autres, ni exposé à encourager, avec la mendicité de la rue, tous les vices qu'elle risque d'entretenir.

Et c'est bien là, du moins en germe, la conception moderne de l'action sociale à exercer autour de nous pour le soulagement et le relèvement des pauvres et des souffrants : combattre leurs souffrances, en les prévenant tout d'abord, par l'organisation meilleure du travail et des conditions du travail ; puis, en portant secours aux misères inévitables ; et supprimer ainsi soit la misère délaissée, abandonnée à elle-même, soit la misère qui s'affiche et qui fait métier de sa honte.



J'imagine que si, plus tard, au jugement final, les siècles pouvaient revendiquer les hommes qui leur reviennent, il y aurait, à propos de saint Vincent de Paul, conflit entre le XVIIe et le nôtre.

Le XVIIe siècle reconnaîtrait en lui le plus glorieux de ses fils. Et le nôtre proclamerait qu'il lui doit ce qu'on doit à un père : le meilleur de son idéal, de son action et de ses richesses morales.

Disons, pour les mettre d'accord et pour conclure, qu'il appartient au XVIIe, d'abord parce que ce fut l'époque où il vécut, et puis, parce qu'il en recueillit, pour les amplifier, toutes les aspirations généreuses et qu'il nous rejoint cependant dans les plus actuelles de nos pensées, de nos méthodes et de nos applications religieuses et sociales.

EMILE FAVIER.

MES ÉTUDES SUR LA QUESTION SYNOPTIQUE

Mes travaux sur les évangiles synoptiques[1] ont eu plusieurs fois dans cette Revue l'honneur d'une critique aussi bienveillante que soignée de la part du R. P. J. RENIÉ[2]. Maintenant j'ai la bonne fortune de pouvoir exposer moi-même ma pensée dans cette *Revue Apologétique*. J'en remercie cordialement les Directeurs.

J'ai soutenu dans mes écrits :

a) Que la tradition orale sur les faits et l'enseignement de Jésus a précédé la mise par écrit, et qu'elle n'a pas cessé, quand nos évangiles synoptiques furent écrits[3].

b) Que cette tradition n'était pas phonographique, mais libre, souple, comme cela était dans la nature même des choses.

c) Que l'objet de la didaché des apôtres à Jérusalem ne nous est pas exactement connu[4].

1. *Gli evangeli in sinossi*, Marietti, Torino, 1931. — *Quaestiones de synopticis evangeliis*, Ferrari, Romae, 1933.
2. Voir *Revue Apol.*, décembre 1933 et octobre 1934.
3. « Contendit auctor quae Jesus fecerit dixeritque fuisse ea quidem, ante et post scripta evangelia, in hominum, praesertim Apostolorum christianorumque, sermone versata ; non illâ tamen, quam in synopticis evangeliorum partibus miramur, verborum, sententiarum, ordinis, consensione atque constantia. » *Quaestiones*, page 5.
4. « Esisteva dunque fin dai primi giorni una didaché o dottrina degli apostoli. Chi la nega ? Ma sul contenuto di questa didaché piacerebbe esser sicuri : se cioè fosse la recitazione a memoria d'un testo simile presso a poco ai nostri sinottici, fatti e detti ; oppure solo l'interpretazione di passi del V. T. sul Messia, sulla morte e risurrezione di lui, sul regno di lui ; la recita di detti di Gesu relativi alla rinunzia dei beni, alla tolleranza delle persecuzioni ; conforti alla penitenza e alla speranza della di lui venuta ; risposte alle obbiezioni dei Giudei ; preghiere, ecc. » Les faits de Jésus étaient connus de tous (Act. II, 23 ; X, 37) ; il n'était pas nécessaire d'apprendre à les réciter par cœur. Cfr. *Quaestiones*, page 9-10.

d) Que les parties synoptiques de nos (trois ou deux) évangiles « ita rebus sunt eadem, ita sententiis, adiunctis, partium ordine, ita ipsis demum verbis plerumque consentiunt, ut, *quamvis singulorum saepe prodant, hic illic, evangelistarum stilum atque operam, nonnisi* AB UNO AUCTORE *profecta initio esse, nonnisi* AB UNIUS MENTE VIRI *duxisse originem sint putanda*[5] » ; c'est-à-dire qu'une narration ou un discours synoptique ne peut pas avoir été composé par deux ou trois hommes séparément, indépendamment, comme l'ont été la narration de la mort d'Hérode Agrippa Ier (Act. XII, 19-23 et Josèphe *Antiq.* XIX, 8, 2), ou les parties parallèles (je ne dis pas synoptiques) de I et II Machab. Et, comme toutes les parties synoptiques montrent fondamentalement le même style, les mêmes conceptions, toutes reviennent *ad unius mentem viri* ex qua duxisse originem sunt putanda.

C'est bien ce qu'a voulu dire l'illustre Dominicain, le Père Lagrange, quand il nous enseigne qu'« il ne faut pas mettre à la tête une catéchèse primitive, divisée en deux branches, celle de Pierre et celle de Matthieu[6]. La catéchèse primitive est celle de Pierre, interprétée par Marc selon le dessein de sa démonstration[7]. » Car, si la didaché primitive (nous n'en connaissons pas, disais-je, exactement le contenu) n'était pas phonographique et stéréotypée, mais libre, souple, spontanée, comment aurait-elle pris *has carnes et haec ossa*, si ce n'est par l'œuvre d'un νοῦς ? Ce νοῦς fut, selon l'illustre P. Lagrange, S. Pierre, qui prêcha *sa* catéchèse. La catéchèse de Pierre enregistrée en araméen par S. Mathhieu, la catéchèse de Pierre écrite plus tard par S. Marc en grec, nous a donné les deux évangiles Mt et Mc, lesquels donc « unions viri opus initio fuerunt[8]. »

5. *Quaestiones*, pp, 6, 26, etc.
6. Comme on le voit dans certains diagrammes ou schémas. Note de P.V.).
7. LAGRANGE, *S. Marc*, 1929, p. CXV.
8. « Ce que nous nommons la catéchèse comprenait donc un tableau de la prédication de Jésus, et un récit des actes qui l'autorisaient. Le premier maître de cette catéchèse fut naturellement celui qui avait été associé de plus près à l'œuvre du Maître, le compagnon de ses courses, le chef incontesté de ses disciples, Simon Pierre. Il prononça le premier discours de catéchèse, le premier évangile, dont il avait fixé le point de départ au baptême de Jean et le terme à l'ascension de Jésus dans le ciel. Entre ces deux points extrêmes, Pierre choisissait ensuite, pour les raconter en témoin oculaire, les épisodes les plus significatifs, les paroles les plus caractéristiques, et ce thème une fois donné, l'évangile avait un cadre. Parmi les disciples il en était un qui avait l'habitude d'écrire, le publicain Lévi,

En Palestine d'abord, puis hors de Palestine, S. Pierre devait aller prêchant sa catéchèse, toujours la même, non seulement par les pensées et les vérités énoncées, mais par le choix des mots, la formation et l'ordre des périodes, l'ordre des narrations elles-mêmes, la série des sentences, la sobriété des affections (style objectif). Ses discours différaient sans doute peu de ceux d'un livre, qui, chaque fois qu'on l'ouvre, dit à la même page la même chose, dans les mêmes termes. Il racontait sa conversion toujours avec la sobriété stylisée qu'on remarque dans Mt et Mc : il ne voulait ajouter d'autres faits à ceux qu'il avait racontés à Jérusalem. Quels miracles pouvaient se comparer à la résurrection du Naïmite, à celle de Lazare ? S. Pierre ne les racontait pas, pour être fidèle à sa catéchèse de Jérusalem. Quelle parabole plus adaptée à la mentalité des Romains que celle du mauvais riche, ou du prodigue ? Il les taisait[9].

Et l'apôtre Matthieu, comment « prit-il pour base » la catéchèse araméenne de Pierre ? L'avait-il auparavant apprise par cœur ? Pour raconter ce qu'il avait vu et entendu de ses oreilles, ce que beaucoup de personnes racontaient, l'apprenait-il par cœur ? Ecrivait-il au contraire librement, s'en tenant seulement aux sujets traités par Pierre ? Mais alors, d'où provient la si grande ressemblance de paroles, de constructions, de pensées, de sentiments, d'observations, entre son évangile et celui de Marc ? Pierre dicta-t-il à Matthieu tout ce qu'il prêchait dans ses catéchèses ? Ce serait l'unique manière d'expliquer les ressemblances de Mt avec Mc, si l'on suppose que Pierre avait une prédication stéréotypée et que, après l'avoir dictée à S. Matthieu, il la garda toujours égale. Mais Matthieu, qui avait vu et entendu Jésus, qui

devenu l'apôtre Matthieu, formé à concentrer sa pensée dans des formules saisissantes et claires, imposant ses arguments comme jadis une note à payer. Il prit pour base les récits que Pierre avait narrés avec sa manière spontanée, et les mit au service d'une dialectique nourrie de l'A. T. — Cependant Pierre était allé fonder à Rome le siège de sa primauté. Il y continuait sa catéchèse, avec chaleur, avec naturel, se laissant aller aux souvenirs encore présents des détails, reproduisant leur impression sur son âme attendrie... Ses auditeurs prièrent S. Marc son disciple de reproduire ces récits : il le fit sans s'arrêter aux maximes de Jésus, soit que Pierre insistât moins sur ce point, soit que les admirables compositions de Matthieu y eussent déjà pourvu. » LAGRANGE, *L'évangile de J. C.*, Paris 1928, pp. 3-4.

9. « Avant de prêcher à Rome, Pierre a enseigné à Jérusalem, il est peu probable qu'il ait ensuite changé sa manière. C'est la clef de voûte de tout le système, et c'est, semble-t-il, ce qui n'a pas été reconnu. » LAGRANGE, *S. Marc*, 1929, p. CXV.

savait tenir une plume, qui connaissait si bien l'Ancien Testament, a-t-il donc écrit sous la dictée de Pierre, un homme ἀγράμματός καὶ ἰδιώτης (Act. IV, 13)[10]? Et puis, comment aurait-on appelé évangile de Matthieu ce livre dont Matthieu n'était que l'*amanuensis*, que Pierre avait préparé dans le long exercice de ses catéchèses et lui avait dicté ? Ne fait-on pas, dans cette hypothèse, trop bon marché des données traditionnelles ? On donne l'évangile de Pierre pour évangile de Matthieu. Et si l'on disait que la didaché dictée par Pierre à Matthieu a été appelée évangile de Matthieu parce que celui-ci y avait ajouté les *logia*, je répondrais qu'il n'est pas vraisemblable que cette prétendue didaché stéréotypée araméenne de Pierre ne contînt pas tous ces dictons qui étaient si opportuns dans la controverse avec les Juifs[11]. Pierre pouvait bien les taire en prêchant aux Gentils, jamais chez les Juifs. Si l'on prétendait plutôt que cette appellation d'évangile de Matthieu vint de ce que Matthieu avait ajouté à la prédication de Pierre quelques références aux prophéties, je ferais observer que c'est bien peu.

Comme on le voit, du moment que les parties synoptiques des évangiles (exception faite des différences possibles de version, des immanquables variantes de transcription, des mutations introduites par chaque évangéliste) doivent logiquement avoir été *unius viri opus*, ou bien, comme l'a fait l'illustre Père Lagrange, on attribue les parties synoptiques de Mt à S. Pierre, lequel deviendra l'*auctor fontalis* de la synopse Mt-Mc, ou bien, comme je l'ai fait moi-même, il faudra dire que S. Marc, tout en relatant, dans sa substance, la prédication de Pierre, a exploité, en l'abrégeant dans les discours pour l'adapter aux Gentils, l'œuvre de S. Matthieu ; *pedisequus et breviator Matthaei*, comme dit S. Augustin. Et si le témoignage de Papias relatif à Mt et Mc voulait nous faire croire que S. Matthieu et S. Pierre, séparément, indépendamment, en puisant seulement à leurs souvenirs personnels et à une impersonnelle didaché hiérosolymitaine[12], ont

10. Ou bien faudrait-il dire, contre toute la tradition, que Lévi-Matthieu n'était pas Matthieu l'apôtre?

11. P. ex. *Non veni legem solvere, sed... : iota unum aut unus apex.*

12. Quelle était-elle ? Qu'en savons-nous ? J'en ai écrit *Evangeli in Sinossi*, pp. 5-9, et *Quaestiones*, pp. 7-28. — Bien plus sagement le P. LAGRANGE ne dit pas catéchèse hiérosolymitaine, mais *catéchèse de Pierre*. Car de l'individu peut dériver l'individuel (*hic et hoc*) ; de la multitude, la multiplicité (*vel hic vel ille, vel hoc vel illud*).

composé miraculeusement les parties synoptiques de M. et Mc, comme les Septante qui, disait-on, quoique séparés, produisirent l'unique version grecque de l'A. T., ce témoignage ne doit pas être accepté, si l'on peut donner une explication naturelle du fait. Dans mes *Quaestiones* (p. 25 s.), j'ai cherché à interpréter les paroles de Papias comme *une argumentation ad hominem* ; mais, quoi qu'il en soit, je ne croirai jamais qu'il y ait eu « *duo eiusdem aquae fontes* ». Ou bien Papias mérite notre créance pour M, ou bien pour Mc (Pierre), si ses paroles sont à interpréter toutes strictement.

Je me suis donc tenu à l'expérience de S. Augustin : *Marcus pedisequus et breviator Matthaei.* Chaque fois que je refais la collation des textes synoptiques, l'hypothèse des deux sources m'apparaît toujours moins fondée. D'autre part, l'hypothèse qui fait de Pierre comme un livre vivant de catéchèse stéréotypée m'a toujours semblée psychologiquement fausse. Je me suis adonné, depuis presque vingt-cinq années, à l'étude du phénomène synoptique hors des évangiles. J'ai constaté que ce phénomène avec ses identités de fond et ses divergences de détails est plus fréquent qu'on ne le croit[13].

Les *trois* textes grecs de Tobie, dont j'ai publié dans mes *Quaestiones* deux essais en synopse, sont un excellent exemple de trois textes grecs provenant, sans interdépendance, d'un texte unique. J'ai remarqué toutes leurs identités avec nos évangiles synoptiques[14]. De même j'ai publié deux essais des *Fioretti* dans les *Quaestiones*, pour montrer qu'il n'est pas vrai qu'« un écrivain régulier et consciencieux, mais un peu terne, ne puisse pas être transformé par la verve d'un retoucheur » (*Quaestiones*, p. 89.) On m'a félicité pour ces applications[15] ; et j'espère pouvoir continuer la publication de ces textes comparés. « L'auteur (a-t-on écrit de mes études) ferait œuvre très bienvenue en poussant nettement dans cette direction, en distinguant davantage les diverses espèces de synopses et en classant les multiples catégo-

13. J'ai publié tout récemment *Libri synoptici Veteris Testamenti seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli hebraice graece et latine*, vol. II, Romae, e Pontificio Instituto Biblico, 1934. — J'ai transcrit la synopse des onze textes de Tobie, des textes de Daniel, d'Esdras, d'Esther, du Proto-ev. de Jacques, des Fioretti de S. François d'Assise.

14. Le très Rév. P. Lagrange observait justement que les Rois et les Paralipomènes forment deux synoptiques ; mais les textes grecs de Tobie en donnent *trois*, et bien semblables à nos évangiles.

ries de phénomènes qu'elles présentent, en établissant les lois suivant lesquelles les variations se produisent comme d'elles-mêmes ou suivant lesquelles les recenseurs retravaillent leur texte »[16]. Car la question synoptique ne doit pas être résolue *a priori*, mais par la comparaison des textes[17].

Et maintenant, pour en finir, quelques explications[18] :

« Pourquoi la tradition a-t-elle attaché le nom de Matthieu au premier évangile grec canonique, puisque Marc était plus fidèle que le traducteur au document M.[19] ? » Je réponds : [Le document M était déjà grec : il n'avait pas besoin de traducteur.] Si nous considérons la *diction*, l'évangile de Marc est souvent plus fidèle que Mt à l'original M, cela peut être vrai ; si nous regardons à *l'absence de grandes omissions et à la doctrine* (Mt est, en effet, *le moins paulinien parmi les évangélistes*), cela n'est plus vrai[20]. S. Marc abrégea l'original M pour le présenter aux Gentils ; il le transforma en quelques endroits, p. ex. dans la narration de la Syrophénicienne, dans tout ce qui a trait à la loi de Moïse, etc. Or les anciens Chrétiens, comme le dit plusieurs fois S. Augustin (*De consensu Evangelistarum*), s'attachaient à la substance des livres plus qu'aux expressions et à l'ordre. L'auteur de II Mach. est un *breviator* de l'œuvre, plus longue, de Jason de Cyrène. Le livre qui résulta de cet abrégement ne fut pas attribué à Jason. L'original M se rapprochait

15. « Les études sur la question synoptique sont innombrables et il semble qu'on a déjà dit tout ce qu'il est possible de dire sur ce sujet. M. V. est peut-être le chercheur qui a le plus contribué à le renouveler en attirant l'attention des critiques sur des cas analogues aux synoptiques dans l'Ancien Testament..., il a le mérite incontestable d'avoir renouvelé le sujet et mis en valeur des éléments méconnus. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir mis en lumière cette psychologie du traducteur ou du rédacteur qui suit son texte, sans servilité. » (D. B. BOTTE, *Recherches de Théol. ancienne et médiév.*, juil. 1934.

16. L. CERFAUX, *Ephemerides Theologicae Lovan.* 1934.

17. « Quaestio synoptica non debet argumentis aprioristicis solvi, sed ex textibus ipsis accurate inter se collatis ; et auctor qui in hoc studio aetatem consumpsit, non videtur multum distare a solutione definitiva huius vexatae quaestionis. » J. TREPAT, *Antonianum*, Romae, IX, 1933.

18. Le R. P. Renié (*Revue Ap.*, oct. 1934, p. 445) a raison contre moi quant au mot *interdiu* : mais la difficulté principale que je proposais (*Quaestiones*, p. 48 s.) consistait dans la divergence entre Mt (retour de Jésus à la maison après avoir prêché les paraboles) et Mc (passage du lac sans quitter la barque après avoir prêché les paraboles), divergence née, semble-t-il, du raccourcissement opéré par S. Marc dans le texte original. *Marcus sermonum breviator.*

19. *Rev. Ap.*, oct. 1934, p. 443.

20. Lire les pages de GRANDMAISON. *Jésus-Christ*, 1928, I, 115-118.

donc souvent plus de Mc par l'expression, tout en étant substantiellement conforme à notre évangile de Matthieu par la matière et l'esprit.

« Le catalogue des douze qu'on lit dans les trois synoptiques figurait dans l'original M, leur commune source. Or la façon dont ce catalogue est rapporté par les trois ne donne aucunement l'impression qu'un document unique est à la base, mais bien plutôt celle d'une transmission orale sans rigidité[21]. Je réponds : La seule divergence importante dans les trois catalogues des synoptiques est celle de Luc « Judam Jacobi » au lieu de « Thaddaeum » : eh bien ! S. Luc se conforme ici au catalogue des Actes (I, 13) qui précisément dérivait d'autres renseignements oraux. Les autres divergences sont : *a*) des divergences telles qu'on en trouve dans tous les catalogues manuscrits de ce monde ; on peut du reste s'expliquer pourquoi à « Pierre, André Jacques, Jean », on a substitué Pierre, Jacques, Jean, André, ou bien Pierre, Jean, Jacques, André ; *b*) d'épithètes et de surnoms (primus, Boanerges, publicanus), qui peuvent avoir figuré sur la copie de l'original commun qu'ils avaient devant les yeux. (Voir *Gli Evangeli in Sinossi*, p. 88.)

Quand (Mc VIII, 14-16) les apôtres « cogitabant ad alterutrum dicentes : quia panes non habemus », Jésus n'avait pas demandé s'ils avaient le pain pour leur commun repos, mais il avait dit « cavete a fermento pharisaeorum ». Or ce levain pouvait se trouver même dans un seul pain. Il ne s'agissait pas de manger en commun, mais de se garder du levain des Pharisiens. Cfr. *Quaestiones*, p. 40.

Primo VANNUTELLI.

Rome, 15 octobre 1934.

21. *Rev. Ap.*, oct. 1934, p. 446.

SIMPLES OBSERVATIONS

Lorsque, grâce à la bienveillance des directeurs de la *Revue apologétique*, j'offrais aux lecteurs de cette Revue la primeur du chapitre de mon *Manuel d'Ecriture Sainte* consacré à la *Question Synoptique* (t. LVI, p. 528-545), je ne prévoyais certes pas que j'allais tomber dans le guêpier de la controverse. A quelque chose malheur est bon, puisque cela m'a procuré le plaisir de présenter aux lecteurs de la Revue les remarquables travaux de M. Vannutelli et celui non moins grand de lui permettre d'exposer lui-même ses idées aux mêmes lecteurs. Je n'ai ni le temps, ni le goût de poursuivre une controverse qui pourrait lasser ceux-ci. J'ai dit suffisamment dans mes deux précédents articles (t. LVII, p. 703-708 ; t. LIX, p. 436-448) tout le bien que je pensais de ces travaux, tout en formulant des réserves très nettes sur une conclusion que le docte exégète romain semble considérer comme acquise. L'exposé lu plus haut n'est pas de nature à modifier ma manière de voir.

Je m'excuse donc de revenir sur cette question, au risque de fatiguer les plus patients eux-mêmes. Encore une fois, je suis d'accord avec M. Vannutelli sur la question de la catéchèse orale : « *elle ne saurait à elle seule résoudre le problème posé*[1] ». Mais cette catéchèse orale (l'auteur en convient) « a précédé la mise par écrit ». On peut lui attribuer la similitude de plan de nos synoptiques, et même, en partie, les ressemblances dans certaines suites de faits. Allons plus loin : à l'extrême rigueur, « la ressemblance des expressions, surtout pour les paroles de Jésus, pourrait s'expliquer par une tradition orale très tenace, telle qu'on

1. *R. A.*, t. LVII, p. 706. Cf. *R. A.*, t. LIX, p. 437-438 et VANUTELLI, *Quaestiones*, p. 5-28 .

supposera aisément celle des premiers chrétiens[2]. » La similitude dans le plan et même dans certaines suites de faits (plan détaillé) ne nécessite donc pas le recours *ad unius viri mentem*. L'accord des Douze ne suffit-il pas à l'expliquer ? » De l'individu peut dériver l'individuel ; de la multitude, la multiplicité ». Sous son apparente rigueur, le raisonnement de M. Vannutelli n'est pas convaincant : de la multitude anarchique dérive la multiplicité, c'est exact ; mais d'une assemblée restreinte et organisée, comme l'était le collège des apôtres, c'est loin d'être évident.

Cependant, ce n'est là qu'un côté de la question et non le principal. Il s'agit surtout d'expliquer la *concordia discors* de nos synoptiques dans l'expression même. Elle ne peut provenir, selon M. Vannutelli, que d'une source écrite, le document M, traduction grecque, différenciée dès l'origine par la multiplicité des traducteurs, de l'évangile araméen de Matthieu[3]. Ce document est à la base de nos synoptiques. Il est bien, je l'avoue, *unius viri opus*, mais n'est-ce pas un fantôme ?

Le témoignage si ferme de Papias sur l'origine du second évangile perd toute signification dans l'hypothèse de M. Vannutelli et je ne vois vraiment pas pourquoi si le vieil évêque phrygien mérite notre créance en ce qui concerne Matthieu, nous serions, par là-même, obligés de rejeter son témoignage sur Marc. Beaucoup d'exégètes avec moi n'ont aucune difficulté à accepter ce qu'il dit de l'un et l'autre évangéliste, sans embrasser pour autant « l'hypothèse qui fait de Pierre comme un livre vivant de catéchèse stéréotypée ». A Rome, Pierre prêchait le Christ comme à Jérusalem : il racontait, sans doute, beaucoup plus de miracles que n'en contient le second évangile, Marc a retenu les récits les plus caractéristiques, ceux qui plaisaient davantage à l'auditoire du prince des apôtres, il a conservé surtout le tour si personnel de celui-ci. Sans être stéréotypées, les histoires que nous racontons souvent se déroulent dans les mêmes termes. Qui

2. LAGRANGE, *Saint Marc*, 4e éd., p. CXIII.
3. C'est à ces multiples traductions que, d'après M. V., Papias ferait allusion dans son témoignage bien connu sur le premier évangile. « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours [du Seigneur] en langue hébraïque. Chacun les a traduits comme il pouvait. » (P. G., t. XX, col. 300.) Notons toutefois qu' ἑρμηνεύω a plutôt le sens d'interpréter que de traduire : Papias ferait donc allusion non pas à de multiples traductions mais à la difficulté d'expliquer un livre écrit en une langue difficile. Ce témoignage de Papias est la seule base traditionnelle de la théorie de M. V. On voit sa fragilité.

d'entre nous n'a entendu un vieillard narrer fréquemment ses souvenirs ? Eh bien ! n'est-il pas vrai que le retour attendu d'un terme familier dans un récit ouï cent fois était parfois salué d'un sourire aussi sympathique que discret ? Le vieux pêcheur de Galilée devait avoir comme les gens du peuple ses expressions typiques ; en lisant Marc, nous avons bien l'impression d'entendre son langage direct et simple. Les critères internes confirment bien les dires de Papias.

Au témoignage de celui-ci la solution de M. Vannutelli a le tort d'opposer une fin très nette de non-recevoir[4] : il est aux antipodes de sa thèse ! De vrai, « *en soi*, et d'une manière abstraite, il se peut qu'un même écrit serve de source à trois auteurs qui l'auraient exploité avec un mélange de fidélité et de liberté, aboutissant à des ressemblances et à des divergences[5]. » Ce peut être le cas des synoptiques extraévangéliques. Mais peut-on d'une possibilité conclure hardiment à la réalité ? J'en appelle aux logiciens ; leur réponse ne me paraît pas douteuse. L'analogie, en histoire, ne doit se manier qu'avec une extrême circonspection : « c'est la bonne méthode de préférer en ces matières une once d'information ancienne, authentique, à une livre de conjectures érudites[6] ».

Toutes les analogies tirées des Chroniques, de Tobie ou des Fioretti[7] sont certes d'un très grand intérêt, mais elles ne sauraient établir que Mt et Mc dérivent nécessairement de M. Cette conclusion s'imposerait si aucune autre explication ne restait possible. Or la catéchèse primitive suffit à expliquer la similitude de fond ; quant aux ressemblances de forme, elles peuvent tout aussi bien provenir d'une dépendance du Mt grec à l'égard de Mc[8]. Ainsi donc « l'immense travail de M. Vannutelli ne va

4. Cf. *R. A.*, t. LVII, p. 705-706.
5. Lagrange *in Rev. biblique*, 1932, p. 287.
6. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 115, cité dans l'article de M. Vannutelli, note 20.
7. Les *Fioretti* étant une adaptation libre en italien des *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, il me semble qu'il n'y a point parité enre leur cas et celui des synoptiques, reproductions libres en grec d'un même document grec M.
8. C'est ma thèse : cf. Renié, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. IV (Vitte, 1934), p. 126, 51 et 116. Le P. de Grandmaison admet que le traducteur grec du Mt araméen a pu « utiliser, avec certains traits épisodiques, les expressions de son successeur (Marc), pour le difficile passage de l'araméen en grec » (*op. cit.*, p. 117-118). Cette utilisation sans servilité explique que le grec de Mt soit meilleur que celui de Mc.

pas un centimètre plus loin que la dépendance d'un synoptique par rapport à un autre[9]. » C'est déjà beaucoup.

Cela dit, les petites observations qu'il me reste à formuler sont d'assez minime importance. J'admets que la réponse à ma première objection est recevable[10], mais, malgré cela, l'existence du document M reste précaire.

Quant à Mc. VIII, 14-16, M. Vannutelli pense que l'omission dans la réponse des apôtres à l'avertissement du Sauveur : « Cavete fermento pharisaeorum » de toute allusion au seul pain qu'ils avaient (addition de Mc à Mt) prouverait le caractère secondaire du second évangile, par rapport à M. ; il est loisible de préférer ma manière de voir[11] à la sienne que je retranscris en français, pour éviter un massacre du latin par les protes « Quelques-uns trouvent étonnante l'addition de Mc VIII, 14 « *et, nisi unum panem, non habebant secum in navi* » après ces mots : « et obliti sunt panes sumere ». D'où vient-elle, disent-ils, sinon de Pierre, dont Marc est le truchement ? Pourquoi, a-t-il ajouté ce détail sinon parce que, au témoignage de Pierre, il était conforme à la réalité ? Quelle importance y avait-il, en effet, de mentionner ce pain unique ? — Il n'est pas moins étonnant cependant que peu après, à l'avertissement du Sauveur : « Gardez-vous du ferment des Pharisiens », les apôtres répondent en Marc comme dans le texte parallèle de Matthieu : « Panes non habemus », sans ajouter, ce qui venait à la chose : « *nisi unum* ». En ce seul pain, en effet, le ferment défendu pouvait se trouver. Pourquoi ce pain unique a-t-il été ajouté au texte ? Ce pain unique qui, au témoignage de Marc, était transporté avec les apôtres dans la barque, c'était Jésus lui-même, le pain vivant descendu du ciel, sur qui Jean a tant dit[12]. »

Ste-Foy-lès-Lyon, 8 novembre 1934. J. Renié, S. M.

9. Lagrange, *loc. cit.*

10. « Le document M était déjà grec : il n'avait pas besoin de traducteur. » Aussi bien ce n'est pas au traducteur de M mais à celui de Matthieu araméen que ma phrase faisait allusion.

11. Cf. R. A., t. LIX, p. 440, note 5. Les douze entendant au sens matériel la métaphore de Jésus, prennent son avertissement pour un reproche discret de leur imprévoyance, non comme une mise en garde contre la mentalité des Pharisiens.

12. Vannutelli, *Quaestiones*, p. 40.

Erratum dans mon dernier article (octobre 1934) :

P. 430 lire : « cum synopticae evangeliorum partes, quamvis sacro retractatae stilo, *unius* tamen *viri opus* ab initio fuerint, aut Petrus et Paulus eas ex Matthaei graece verso evangelio memoriae mandatas cotidie praedicabant », etc...

P. 443, 5e ligne, lire *sermones* au lieu de *sermonis*.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

UNE BELLE INITIATIVE. LE GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MEDICALES, PHILOSOPHIQUES ET BIOLOGIQUES

Le groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques existe depuis dix ans révolus. Fondé en 1923 par le docteur René Biot, bien connu des lecteurs de la *Revue apologétique*, et par ses collègues les docteurs Gabriel Richard, Jean Charrat, L'Espiney, Rendu, Arcelin, il n'a cessé de grandir, je veux dire de s'imposer toujours davantage, par ses études et ses publications, à l'attention des spécialistes français et étrangers et au public instruit.

Il y a grand intérêt pour le théologien, l'apologiste et l'éducateur à connaître sa méthode et ses travaux.

La méthode

Catholiques soumis aux enseignements de l'Eglise et dont l'adhésion à la foi est entière, les fondateurs du groupe sont convaincus que toute vérité apporte son appui à la vérité intégrale du christianisme, et qu'aucune vérité n'est indifférente, quand bien même on ne saurait pas comment elle se rattache à d'autres qui tiennent plus ou moins aux vérités de la foi.

Ils recherchent pour savoir et comprendre mieux. Et ils aboutissent ainsi à une solide apologétique. Mais on voit tout de suite la méthode. Il ne s'agit pas de défendre telle ou telle vérité religieuse ou morale contre telle ou telle théorie biologique ou médicale, mais de mieux comprendre la biologie et la médecine, d'approfondir des questions difficiles ou délicates, en un mot de rechercher ce qu'on peut atteindre de vérité par certaines disciplines scientifiques. Et il se trouve que les connaissances aux-

quelles on arrive s'harmonisent avec les vérités de la foi et font mieux comprendre le plan de Dieu sur le monde, la vie, l'homme.

L'apologétique qui se contente de défendre ne fait pas progresser le savoir profane ou religieux. Elle est parfois nécessaire, mais son influence ne dure pas plus que celle de l'objection. Il lui arrive même de confondre la vérité avec certaines manières routinières de penser et de vouloir ainsi consolider des positions qu'il faut bien par la suite abandonner. Beaucoup plus féconde est la méthode qui recherche pour mieux savoir et qui trouve la défense dans une meilleure compréhension des faits.

A vrai dire, le groupe lyonnais ne fait pas de l'apologétique, mais ses recherches fournissent des éléments, dont l'apologiste peut se servir.

Il étudie d'abord les faits biologiques ou plus ou moins connexes à la biologie. Et comme dans le domaine des faits scientifiques, c'est l'observation qui importe et que dans l'observation des faits, tous les savants peuvent s'accorder, les directeurs du groupe lyonnais font parfois appel à des spécialistes qui ne partagent pas leurs convictions religieuses. Ceux-ci font connaître leurs travaux et le résultat de leurs investigations. Tout esprit qui cherche la vérité avec bonne foi est accueilli, et chacun garde sa liberté.

Quand les faits ont été étudiés au point de vue médical, biologique, on fait appel aux lumières de la morale, de la métaphysique. Un théologien dégage quelques conclusions ou apporte un supplément d'information.

Ainsi depuis dix ans, le docteur Biot et ses amis réunissent en un groupe d'études « tous ceux — médecins ou non — qu'intéressent les multiples problèmes psychologiques, moraux, sociaux, religieux, que posent la médecine ou la biologie, ou qui, suscités par la psychologie, la morale, la sociologie ou la théologie, peuvent être éclairés par la médecine ou la biologie »[1]. Les réunions sont ouvertes oux médecins, aux étudiants en médecine, aux philosophes, aux sociologues, comme aussi aux théologiens. Elles sont un lien de rencontre et offrent un terrain de collaboration.

Chaque année, une question est choisie autour de laquelle sont coordonnés les différents sujets d'études. Chacun d'eux est traité par un spécialiste qui vient dire ses points de vùe, résumer

1. *Questions relatives à la sexualité*, p. 5.

ses connaissances. Les avis ne sont pas toujours les mêmes, et cela est tout à fait normal, car il y a bien des manières d'apprécier une observation de clinique ou une expérience de laboratoire, tant est grande la complexité des faits. « Un groupe d'études n'est pas une chapelle, il ne vit et ne progresse que si l'activité de l'esprit s'y épanouit librement »[1].

Dans cette collaboration, le savant s'enrichit, complétant ses propres recherches, ses connaissances par celles des autres. Non moins grand est l'avantage offert à l'apologiste, au théologien, des faits qu'on lui apporte, il peut tirer de très utiles conclusions.

Les travaux

Pendant les cinq premières années, le groupe a étudié des questions de biologie végétale, animale et humaine, l'influence du moral sur le physique, les rapports de la santé individuelle avec le milieu familial et social, les rapports de la médecine et de la métaphysique : le médecin n'est-il pas amené à opter entre deux métaphysiques, dont l'une fait de la vie la fin dernière de l'homme et l'autre une fin seconde servante de l'esprit ? Furent encore traités d'autres sujets comme les aspects médicaux et sociaux du travail industriel, le secret professionnel, le respect de la vie, et des problèmes scientifiques, comme la constitution de la matière, les conceptions de la vie, etc...

C'est seulement à partir de la session 1928-1929 que les travaux ont été publiés. Ils forment aujourd'hui une série de cinq volumes qui ira s'enrichissant chaque année d'un ouvrage nouveau et qui fait regretter qu'on n'ait pas commencé plus tôt à faire profiter d'un enseignement aussi autorisé ceux qui ne pouvaient pas assister aux leçons et aux échanges de vues.

Il me reste à donner une idée sommaire de ces volumes, afin qu'on puisse voir comment la méthode du groupe lyonnais a été appliquée et à quels résultats elle a abouti.

La session 1928-1929 a étudié des questions relatives à la sexualité[2]. Le docteur Biot montre tout l'intérêt de ces recherches dans l'avant-propos du premier volume : « Les problèmes relatifs à la sexualité ont de tout temps préoccupés les médecins et les biolo-

1. Docteur Biot, *Hérédité et races, avant-propos*, p. XI.
2. *Questions relatives à la sexualité*, un vol. in-8 de 96 pages, Edition des Laboratoires Lumière. Dépôt Librairie Lavandier, 5, rue V.-Hugo, Lyon, 1928, prix : 10 fr. ; franco : 11 fr.

gistes, tout autant que les psychologues et les moralistes. Mais, ajoute-t-il, il n'est pas exagéré de dire que des découvertes récentes dans le domaine de la physiologie et notamment tout ce qu'ont révélé les recherches expérimentales sur les greffes, ont renouvelé l'aspect scientifique de la question. Et parallèlement, les investigations de Freud et de ses disciples apportaient des révélations sur le mécanisme obscur de nos tendances affectives ». Une mise au point était nécessaire.

Tour à tour sont traités « *Les problèmes de la détermination du sexe* »[1], « *Les facteurs de la croissance* »[2], comment l'œuf fécondé se développe et comment l'être vivant arrive à sa réalisation sous l'influence des facteurs externes et internes ; Le « *Rôle des glandes génitales sur la morphologie* »[3], étude très suggestive sur la castration, les greffes génitales chez l'animal et chez l'homme, les travaux de Voronof ; « *Comment se pose le problème de l'Eugénique* »[4], « *Biologie et morale sexuelle* »[5]. Toutes les questions étudiées dans ce volume, mettent à la portée du moraliste, du théologien, du public instruit, une somme de connaissances importantes, difficiles à trouver ailleurs, et présentées avec une compétence remarquable.

L'année suivante (1929-1930), le groupe a pris pour sujet d'étude la question de l'hérédité et des races[6]. Il l'a envisagée sous ses divers aspects, biologique, psychologique, sociologique et moral. Une unité profonde existe entre les divers travaux, à mesure qu'on avance dans l'exposé des recherches, les idées se précisent.

On débute par une étude sur la transmission, d'un ou plusieurs caractères chez les végétaux et les animaux, problème si complexe et si intéressant[7]. L'organisme réagit aux influences extérieures, il s'adapte, acquiert des caractères nouveaux. Ces caractères sont-ils héréditaires ? Grandes controverses à ce sujet chez

1. Par le Docteur Amédée Bonnet, chargé de cours à l'Université de Lyon.
2. Par M. Jung, professeur à l'Ecole Vétérinaire de Lyon.
3. Par M. Félix Bérard, aide d'anatomie à la Faculté de Médecine de Lyon.
4. Par M. A. Crétinon, ancien Bâtonnier, professeur aux Semaines sociales de France.
5. Par M. l'abbé Monchanin, membre de la société lyonnaise de philosophie.
6. *Hérédité et races*, un vol. in-12 de XII-278 pages. Les éditions du cerf, Juvisy, 1930, prix 15 fr., épuisé.
7. *L'hérédité, mécanisme de l'hérédité mendélienne* (chap. I), par M. Etienne Liétard, professeur à l'Ecole nationale vétérinaire de Lyon.

les biologistes. Le professeur Cuénot[1] fait part de ses travaux, il considère le problème comme résolu : « il n'y a aucunement transmission héréditaire des caractères acquis par l'individu ». Les variations héréditaires sont des mutations qui ont leur siège dans les cellules germinales[2]. Dans la question « *Hérédité et pathologie* », le docteur Mac Auliffe[3] traite des monstres, des maladies héréditaires, de la syphilis, de l'alcoolisme ; il examine les cas de la tuberculose, du cancer. L'idée qui se dégage est celle de la responsabilité de l'individu à l'égard de ses descendants, idée d'une très haute moralité, bien capable d'agir sur les consciences. L'hérédité en psychologie fait l'objet d'une étude qui complète la précédente[4]. Devant les ravages de l'hérédité, quelle est l'attitude des états ? Un juriste retrace l'histoire de la réglementation législative, dont le but a été de parer à ces dangers sociaux, vaste enquête depuis les temps anciens jusqu'à nos jours sur les empêchements de mariages, le certificat prénuptial, la stérilisation eugénique[5]. Ce chapitre documentaire pose des problèmes de morale qu'examine et résoud le R. P. Albert Valensin, un théologien moraliste de grande classe[6].

Viennent ensuite les questions de race. Le rapport sur « *Les races humaines préhistoriques et actuelles*, tout en ouvrant une immense perspective sur le développement de l'humanité, montre la fixité relative du type humain, malgré les variations survenues ; il résume ce qu'on peut savoir sur l'origine du corps humain et l'évolution des races[7]. Le problème des races, leurs caractères, leurs éléments constitutifs aux points de vue, physique, biologique, psychologique, retient ensuite l'attention[8]. La même question est reprise en partant non plus de la physiologie, mais du fait social qu'est la conscience de races, fait social illustré par les théories de Gobineau, un français dont les idées ont exercé

1. Correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des Sciences de Nancy.
2. *L'hérédité des caractères acquis* (chap. II).
3. Ancien directeur adjoint du Laboratoire de pschologie pathologique à l'Ecole pratique des Hautes Etudes.
4. *Hérédité et psychologie* (chap. IV), par le Docteur Léonet, ancien chef de clinique à la Faculté de Médecine de Lyon.
5. *Hérédité et sociologie* (chap. V), par Claude Petit, avocat à la Cour d'appel de Lyon.
6. *Hérédité et morale*, chap. VI).
7. Par le Docteur Lucien Mayet, chargé de cours d'anthropologie et de paléontologie humaine à l'Université de Lyon.
8. *Le problème biologique et psychologique des races*, par le Colonel Constantin, ancien président de la société d'anthropologie de Lyon.

une grande influence sur le racisme allemand, et par des observations de mœurs aux Etats-Unis, étude remarquable, tout à l'honneur des idées chrétiennes[1]. Une synthèse philosophique sur *L'espèce humaine*, sa genèse, entend simplement faire connaître quelques vues pour les soumettre à la réflexion[2].

La session 1930-1931 a pris « les rythmes et la vie » pour objet de ses entretiens. Après des « *Notions générales sur le temps et le rythme* »[3], nous sommes entraînés dans « *l'architecture des mondes* », le monde des atomes et celui des étoiles[4] ; on demeure dans les infiniments petits avec « *Quelques rythmes microbiens, phases morphologiques et cycles parasitaires* »[5]. Puis voici l'homme. Il vit dans un univers qui exerce sur lui son influence, d'où « *L'influx cosmique et la vie de l'homme* ». Trois rythmes sont étudiés dans l'homme : *l'activité neuro-musculaire*[7], *l'activité nerveuse sympathique et endocrine*[8], *l'activité sexuelle*[9]. *Mais* l'homme vit en société, d'où *les rythmes sociaux et historiques* [0]. Enfin, dans les rythmes humains, il y a encore *les rythmes de la vie de l'esprit*[11].

Durant les années 1931-1932 et 1932-1933, le thème « *Formes, vie et pensée* » fournit les sujets d'études[12]. Les sept premières leçons concernent successivement les « *Formes cristallines et géologiques* », la différence entre les corps organisés et la matière brute[13] ; les « *Formes élémentaires de la vie* », les êtres microscopiques et ultramicroscopiques, les hypothèses sur l'origine de la vie[14] ; la « *Systématisation des formes* », ou recherche sur la clas-

1. *Le problème social des races. Racisme. Gobinisme*, par M. Philip, professeur à la Faculté de droit de Lyon.
2. Par M. l'abbé Monchanin.
3. Par M. Jean Guitton, agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Moulins.
4. Par le Docteur A. M. Chanoz, chef de travaux de physique biologique à l'Université de Lyon.
5. Par le Docteur Richard.
6. Par le Docteur Duprat, de Genève.
7. Par le Docteur M. H. Cardot, professeur de physiologie à la Faculté des Sciences de Lyon.
8. Par le Docteur Lagnel-Lavaistine, professeur à la Faculté de Médecine de Paris.
9. Par le Docteur R. Biot, ancien chef de laboratoire à l'Hôtel-Dieu de Lyon.
10. Par M. F. Mentré, docteur ès lettres.
11. Par M. l'abbé Monchanin.
12. *Formes, vie et pensée*, un vol. in-12 de XVI-422 pages, Lyon, librairie Lavandier, 5, rue Victor-Hugo, 1933, prix 20 fr.
13. Par M. Viret, chargé de cours à la Faculté des Sciences de Lyon.
14. Par le Docteur Roman, préparateur à la Faculté de Médecine de Lyon.

sification des êtres organisés[1] ; les « *Formes embryonnaires* », la genèse et les conditions de leur développement[2] ; « *Morphologie et adaptation* », ou recherche d'explications causales de l'adaptation du vivant à son milieu et de l'organe à sa fonction[3] ; « *Formes et endocrines* », ou rôle des glandes à sécrétions internes dans le déterminisme des formes vivantes[4] ; enfin « *Formes et fonctions* », notions inséparables qui impliquent toujours une finalité[6].

Après ces questions de biologie générale, on aborde des problèmes de biologie humaine : « *Les phases du développement biologique individuel* »[5], leçon dont les enseignements intéressent au plus haut point les parents et les éducateurs ; « *Les travaux de l'école française* » ou inventaire des grandes acquisitions de cette école relativement à la morphologie humaine[7], enfin « *Formes et caractères* » ou recherches sur les relations psycho-physiques, les caractères et les types[8]. Mais les rapports de la biologie et des formes ouvrent encore devant l'esprit d'autres et plus vastes sujets. *Les sociétés animales*, si curieuses, sont conditionnées dans leur forme même par des facteurs biologiques. Un chapitre leur est consacré[9]. Bien mieux, la religion, forme la plus élevée de la vie spirituelle, n'est pas sans lien avec les conditions biologiques, important problème, traité magistralement par le R. P. de Montcheuil, S. J. Entre les explications qui nient les attaches biologiques et sociales de la religion et celles qui prétendent réduire à ces attaches la vie religieuse, il y a place pour une solution distinguant les religions qui dépendent du milieu, et la religion, la vraie, qui porte en elle-même un principe de progrès et intègre ce qu'il y a de bon dans le milieu, à la manière du vivant qui fait servir les aliments à l'épanouissement de son être. La conclusion de ce volume si plein de pensées brosse une vaste synthèse :

1. Par M. BEAUVERIE, professeur à la Faculté des sciences de Lyon.
2. Par le Docteur Max ARON, professeur à la Faculté de Médecine de Strasbourg.
3. Par le Professeur CUÉNOT; cf. *suprà*, p. 77.
4. Par le Docteur R. COLLIN, professeur à la Faculté de Médecine de Nancy.
5. Par le Docteur P. MERLE, de Montpellier.
6. Par Mme le Docteur JACQUIN.
7. Par le Docteur THOORIS, ancien maître de conférences à l'Ecole pratique des Hautes Etudes.
8. Par le Docteur CORMAN, chef de clinique à la Faculté de Médecine de Paris.
9. Par le Docteur Cl. GAUTIER, ancien chef de travaux à la Faculté de médecine de Lyon.

la matière est pour la vie, la vie pour l'esprit, l'esprit pour le Christ et le Christ pour Dieu. Le rythme définitif est un retour à Dieu[1].

L'année dernière (session 1933-1934), le groupe a traité des questions qui préoccupent plus immédiatement l'opinion publique ; il les a groupées sous la rubrique : *Médecine et éducation*[2] Quand on parlait des « *Rythmes* » et des « *Formes* », l'auditoire trouvait place dans la salle du Secrétariat social de Lyon ; mais, dès le troisième rapport de « *Médecins et éducation* », il fallut chercher un vaste local qui put accueillir les nombreux parents et éducateurs désireux de s'instruire. Le sujet étudié n'était pas plus important, mais plus pratique ; plus accessible aussi. Une leçon d'introduction par le R. P. Charmot, S. J., « *Appel des éducateurs à la collaboration des médecins* », situe la question principale. Tour à tour sont étudiés : « *Les grandes phases du développement de l'enfant* »[3], « *Le premier éveil de l'activité psychique de l'enfant* »[4], « *Les réflexes contionnels et leur rôle dans l'éducation* »[5] « *Les insuffisances de développement physique de l'écolier et la culture physique* »[6], « *L'enfant nerveux* »[7], « *L'aspect médical du problème de l'éducation sexuelle* »[8], « *Les enfants à réactions anti-sociales* »[9]. Et, pour terminer, une synthèse : « *Santé, sagesse, sainteté* »[10]. L'importance des sujets traités, l'autorité scientifique des professeurs suffisent à indiquer l'intérêt et la valeur de la session, comme d'ailleurs du livre qui en prolonge le rayonnement.

La présente année 1934-1935 est consacrée à une nouvelle série sur « *Médecine et éducation* ». Les maîtres de l'école lyonnaise de médecine vont encore apporter au groupe les leçons de leur savoir et de leur expérience. Une collaboration précieuse est offerte aux parents et aux éducateurs, à tous ceux qui se préoccupent de réaliser le développement intégral de l'enfant dans l'épanouissement harmonieux de sa santé physique et de sa vie intellectuelle et mo-

1. Par M. l'abbé MONCHANIN.
2. Un vol. in-12 de 234 pages, Lyon, Librairie Lavandier, 1934, prix 12 fr., franco 13 fr. 50.
3. Par le Docteur MOURIQUAND, professeur de clinique médicale infantile à la Faculté de Médecine de Lyon.
4. Par le Docteur Paul BERTOYE, médecin des Hôpitaux de Lyon.
5. Par le Docteur Jean BARBIER, médecin des Hôpitaux de Lyon.
6. Par le Docteur VIGNARD, chirurgien honoraire des Hôpitaux de Lyon.
6. Par le Docteur FÉHU, médecin des Hôpitaux de Lyon.
8. Par le Docteur D'EPINEY, médecin à l'Hôpital Saint-Luc.
9. Par le Docteur MAZEL, professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Lyon.
10. Par M. l'abbé MONCHANIN.

De tout ce magnifique travail entrepris par le Groupe d'études médicales, philosophiques et biologiques, ou sous ses auspices, le Docteur R. Biot demeure l'animateur infatigable[1].

Les résultats que je viens de signaler brièvement permettent de mieux comprendre la méthode qui a permis de les obtenir.

Les initiatives et les réalisations du Groupe lyonnais méritent de retenir l'attention, car elles sont originales et fécondes. Dans cet ordre d'idées rien de semblable n'avait encore été fait.

J. Chaine,
Professeur à la Faculté catholique de Théologie de Lyon.

Un livre nouveau sur Newman[2]

La personnalité de Newman continue d'exercer sa fascination sur la pensée contemporaine. Sa renommée et son influence ont débordé son propre pays : Henri Bremond a écrit sur lui un essai de biographie psychologique, et tout récemment Jean Guitton a donné un livre merveilleusement documenté sur la philosophie de Newman. Pour l'Allemagne, il faudrait citer les laborieuses études de Przywara et de Karrer ; pour la Hollande, celles de Gunning et de Stoel. On pourrait croire que tout a été dit sur ce génie ondoyant et divers, philosophe original, apologiste remarquable, prosateur exquis, poète aux envolées sublimes. Or voici qu'un docteur ès-lettres, M. P. Sobry, professeur à l'Université de Louvain, vient d'ajouter un travail très remarquable à la liste déjà si longue des Newmaniana. Expert dans les méthodes de l'analyse du style, M. Sobry a voulu découvrir à travers l'œuvre de Newman la structure de son organisation intellectuelle, les tendances profondes de sa pensée.

1. Il convient de signaler ici une récente publication du Docteur Biot, *Au service de la personne humaine* (un vol. in-16 de 334 pages; éditions Vulliez, Joigny, Yonne), c'est une série de cours donnés aux infirmières et aux travailleuses sociales, à Lyon. Les rapports de la médecine et de la morale y sont étudiés, notamment les cas devant lesquels l'infirmière ou la travailleuse sociale peuvent se trouver. Cet ouvrage rend un grand service.

2. P. Sobry, *Newman en zijn Idea of a University*. In-8°, VII-207 p., Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1934.

Comment s'y prendre pour arracher au converti anglais ses secrets les plus intimes ? L'analyse de M. Sobry s'accroche aux conférences données par Newman à Dublin, et intitulées *The Idea of a University*. A son avis, elles sont l'expression la plus directe et la plus complète de la vie intellectuelle de Newman et reflètent adéquatement son esprit clair, gracieux et subtil. Il ne se prive pas cependant des lumières et des moyens de contrôle fournis par la vie et l'œuvre entier de Newman. Dans ce but, il consacre la première partie de son travail à un examen approfondi des données littéraires, historiques et psychologiques, sans lesquelles il serait vain de vouloir pénétrer dans les replis cachés de l'esprit de Newman. Disons-le immédiatement : cette première partie abonde en aperçus nouveaux et profonds. Nous y rencontrons un Newman avide du réel, explorant le monde de la pensée à partir des apparences et des images pour découvrir les réalités, les subsistances : Dieu, le monde invisible, l'Eglise ; s'orientant péniblement à travers les ombres et les images pour s'attacher à la seule vérité incorporelle et intemporelle ; étudiant le christianisme, la société humaine, l'âme individuelle pour surprendre leurs tendances essentielles et vitales, cachées sous la superficie changeante et instable.

Puis M. Sobry nous introduit au cœur de son étude par un exposé bref et lucide des circonstances dans lesquelles fut composée l'*Idea of a University*, de ses divers remaniements et de son contenu. Ainsi préparés nous sommes à même de goûter les fines analyses du style de Newman. Avec une patience inlassable, M. Sobry a noté les mots qui reviennent spontanément sous la plume de Newman, certaines expressions qui portent indubitablement la frappe de son génie, ses accents et ses rythmes, ses images et ses métaphores, la structure de ses phrases, la manière dont il envisage le sujet traité, le point de vue où il se place pour porter son jugement. Le but de ses longues recherches est de reconstruire la vision initiale, de retrouver l'idée-mère, la conception fondamentale du grand penseur anglais, et de caractériser les formes individuelles de sa pensée. Les résultats obtenus justifient cette méthode laborieuse. M. Sobry nous montre les restrictions, les précisions, les qualifications qui accompagnent chez Newman, pour les atténuer, la plupart des assertions générales : marque d'un esprit qui respecte la vérité intégrale et se rend compte de sa complexité. Il nous fait admirer dans le choix minutieux et

scrupuleux des mots, un écrivain suprêmement honnête, et dans la forte charpente des discours un logicien consommé. Surtout le style de Newman nous révèle l'explorateur spirituel, le chercheur qui veut atteindre les choses telles qu'elles sont, le penseur qui désire unifier et synthétiser, le chrétien qui subjugue la raison créée à la vérité incréée.

Somme toute, on peut affirmer que M. Sobry a trouvé des voies nouvelles pour la compréhension du penseur éminemment moderne et fécond qu'est Newman. Son étude consciencieuse, écrite d'une plume alerte et vigoureuse, mérite d'être considérée comme une introduction magistrale à l'œuvre de Newman.

Al. Janssens.

CHRONIQUES

Chronique d'éducation

PRADEL : *Pour leur beau métier d'homme.* 1 vol. de 413 p. Paris, Desclée de Brouwer, 15 fr.

La petite bande verte de l'éditeur, qui entoure ce volume, porte « Le Secret d'être heureux et de faire des heureux ». C'est effectivement ce que veut apprendre l'auteur à tous ceux qui le suivront.

De fait, le cardinal Verdier écrit à l'auteur : « Vous connaissez admirablement nos jeunes, le milieu familial où ils grandissent, leurs tendances et leurs élans, leurs faiblesses et aussi leur beauté !

« Une expérience consommée, la vision de l'âme telle qu'elle est, et, pour traduire vos pensées, une langue limpide comme l'eau de vos montagnes. Ces qualités qui ont valu à vos ouvrages un si plein succès, on les retrouve plus accusées encore dans chaque page de ce nouveau livre. »

Ce secret d'être heureux et de faire des heureux, le P. Pradel le trouve dans *le culte de la franchise, l'éducation du cœur, la formation du sens social.* On ne pourra reprocher à une pareille éducation d'être purement négative et de faire seulement des êtres passifs et égoïstes.

Il fait bon suivre l'auteur dans ses développements clairs, toujours pratiques et pleins de bon sens. De théorie on en trouvera juste ce qui est nécessaire pour donner des convictions nettes. C'est surtout d'exemples concrets, vécus que le livre est fait. Tous vont dans le sens d'une éducation vraiment actuelle, ils répondent aux dfficultés actuelles. On suit l'auteur qui sait mêler le trait piquant, l'anecdote qui ne s'oublie pas, la parole impres-

sionnante. Il termine le premier chapitre sur le culte de la franchise par cette parole de Jacques Rivière, le disciple d'André Gide, converti par Claudel et Cocteau : « Quand une fois on a compris ce que c'est que la vérité, on ne peut plus mentir. Ce n'est pas pour s'en empêcher, c'est pour mentir qu'il faudrait prendre sur soi. »

Dans le second chapitre sur l'éducation du cœur, on ne trouvera pas la question de la préparation à l'amour, mais seulement celle de la naissance et de la culture de la capacité de songer aux autres pour les rendre heureux. « Nous rêvons d'assurer le bonheur de nos enfants. Elargissons, haussons leur cœur. Exercice du cœur, gymnastique du cœur, surveillance, épuration, éducation du cœur, rude et délicate tâche. Mais quelle belle chose est au but ! Puissent nos enfants, grâce à nos soins, grâce à nos prières, grâce à nos exemples, mériter les plus grands éloges qu'on puisse faire d'eux quand ils sont petits : c'est un « cœur d'or » ; quand ils sont adultes : « c'est un homme de cœur » ; quand ils seront morts : « ce fut un grand cœur ! »

Le troisième chapitre, le plus long, est enfin consacré à la « Formation du sens social ». Social ! Le mot et la chose font peur. C'est bien à tort, car on ne peut être pleinement humain, sans être social. Surtout on ne peut pas être chrétien sans être social. C'est donc sous un mot nouveau une chose très ancienne et très belle. Etre social, c'est tout simplement penser aux autres et tenir compte d'eux pratiquement, non pour les mieux exploiter et s'en servir, mais pour les servir ; c'est être pénétré de la conviction que nos actes ont une répercussion sur d'autres existences ; que tout acte humain a deux conséquences : une individuelle, l'autre sociale. De là la nécessité d'inculquer par tous les moyens qui sont à la disposition de l'éducateur des milieux secondaires le sens social aux jeunes gens qui lui sont confiés, ce qui revient à provoquer partout, toujours, et en tout, les réflexes du dévouement... Puis, l'éducateur orientera ce sens social vers le service social, c'est-à-dire inculquera l'habitude du service... Cela revient, en définitive, à vivre son christianisme et à le prendre au sérieux. Le sens social, au fond, c'est le sens chrétien de la vie ; c'est avoir la charité... Toute la formation sociale se résume dans cette phrase du prince Ghika : « Pour qui voit Dieu lointain, le prochain ne sera jamais bien proche ; pour qui ne

voit pas le prochain bien proche, Dieu restera toujours lointain. »

Signalons enfin une bonne centaine de pages qui reproduisent en appendice des textes à portée sociale parus dans le Bulletin du Collège Massillon et empruntés aux auteurs les plus variés et les plus autorisés.

Il me semble en avoir dit assez pour donner non seulement aux éducateurs, mais à tout lecteur soucieux de sa propre formation, le désir de prendre un contact plus prolongé et plus direct avec ce beau livre.

P. Gouta : *De l'Education « professionnelle » requise dans les Petits Séminaires*, in-8° de 166 p. Apostolat de la prière, Toulouse, 8 francs.

La présentation extérieure de cette brochure et même le titre n'en disent peut-être pas assez tout l'intérêt et la richesse. En une modeste préface, l'auteur, ancien supérieur du Petit Séminaire de La Flèche, nous dit que son œuvre est inspirée en partie par le regretté P. Delbrel et qu'elle vise à donner une brève synthèse des réalisations « professionnelles » requises pour constituer le « vrai » et « meilleur » Petit Séminaire que désire et prescrit l'Eglise. De fait, une Lettre du cardinal Bisletti, Préfet de la Congrégation des Séminaires, exprime à l'auteur sa « satisfaction pour une publication qui répond si bien aux directives émanées maintes fois des Souverains Pontifes ».

C'est un vrai guide de l'éducation sacerdotale dans les Petits Séminaires. On peut affirmer que toutes les questions qui peuvent intéresser supérieur ou professeurs y sont traitées assez complètement pour permettre de se faire des convictions raisonnées.

On sait combien le P. Delbrel s'est efforcé d'attirer l'attention des éducateurs du clergé aussi bien sur leur tâche professionnelle que sur le recrutement. De ce fait bien des questions théoriques et pratiques ont été agitées, discutées, renouvelées. L'auteur n'ignore rien de tout ce qui a été écrit sur ces sujets. Avec son expérience et son sens aigu des nécessités actuelles, il en fait une synthèse pleine de mesure tout en ne dissimulant pas son opinion.

D'un ouvrage qui embrasse toutes les questions, c'est tout qu'il faudrait citer. Ce qui nous a paru particulièrement important à souligner et que la brochure développe assez longuement, ce sont

la nécessité et les modalités de la *direction spirituelle* dans les Petits Séminaires. On ne répétera jamais assez que la formation spirituelle du prêtre ne saurait être commencée trop tôt. Si elle est commencée dès avant la naissance par la famille profondément chrétienne, c'est l'idéal. Si elle ne l'est qu'au Petit Séminaire, c'est évidemment une condition très inférieure habituellement, mais si on prétendait ne la commencer qu'au Grand Séminaire, ce serait bien pire.

Nous souhaitons de tout cœur que cette brochure soit connue et largement répandue parmi le personnel de nos Petits Séminaires.

J. Pinault : *Discernement et culture des vocations.* 1 vol. de 326 p. Paris, Desclée et Brouwer, 15 fr.

Encore un livre qui est dû au mouvement imprimé par le P. Delbrel.

L'auteur, supérieur du Petit Séminaire de Châteaugiron, a mis à profit en particulier la collection du « Recrutement sacerdotal ». Il a résumé les idées émises et en a retenu surtout les solutions pratiques.

Le titre indique bien le contenu. Dans la Lettre-Préface dont Mgr Mignen, archevêque de Rennes, a honoré ce livre, il écrit : « On le lira avec d'autant plus de profit qu'il prend l'enfant dans la famille ; le suit au presbytère où des prêtres dévoués lui donnent les premières leçons de latin ; l'accompagne au Petit Séminaire, sans oublier les vacances pendant lesquelles la vocation est souvent en danger et demande une discrète et affectueuse vigilance.

Il n'est pas jusqu'aux vocations tardives qui ne soient l'objet de votre étude très complète.

Je souhaite que votre livre, riche de science et d'expérience personnelle, contribue à la préparation des prêtres zélés. »

Il sera en effet le manuel de quiconque s'intéresse pratiquement au recrutement et à la formation du clergé.

R. de Sinety, S. J. : *Psychopathologie et Direction.* 1 vol. in-8° couronne (280 p.). Paris, Beauchesne, 15 fr.

Tel qu'il est, — recueil d'articles publiés après la mort de l'auteur, — ce petit livre devrait être non pas seulement lu, mais

étudié par *tous* ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont à s'occuper de direction ou d'éducation. Malgré des progrès faits dans ce sens chez les prêtres et éducateurs, il reste encore tant à faire ! On ignore encore tellement le substratum physiologique, son fonctionnement, ses « ratés » ! Que d'hérésies humaines on commet avec les meilleures intentions du monde !

On y trouvera, avec la description des états plus ou moins anormaux, si fréquents, des réflexions fort sages sur la conduite à tenir en présence de ceux qui présentent quelque anomalie au point de vue nerveux. Avec l'auteur, on se sent en sécurité. Compétence technique et grande modération, en même temps que souci du vrai bien spirituel se rencontrent sagement mêlés.

Par endroits, on aurait pu désirer peut-être un peu plus d'adaptation et de détails pratiques à l'usage de ceux qui ignorent tout de ces questions. Sans doute, si l'auteur avait lui-même publié le volume, se serait-il préoccupé de ce point de vue. Pourtant, il suffit d'une application moyenne à un esprit moyen pour pouvoir suivre partout. Après avoir suivi l'auteur, le lecteur saura l'essentiel et sera en mesure d'approfondir à l'occasion, parce qu'il aura reçu une initiation compétente. Il aura une orientation d'esprit indispensable qui lui permettra de soupçonner au moins les difficultés. Il ne sera pas exposé à commettre des fautes irrémédiables ou, à tout le moins, fort graves de conséquences.

Il ne sera pas exposé à attribuer d'emblée à des causes surnaturelles divines ou diaboliques des phénomènes simplement pathologiques, faisant ainsi le jeu des psychologues incroyants. « Le seul moyen de sauver aujourd'hui la véritable mystique, écrit-il, est de faire extrêmement large la part de la fausse... » « Nous distinguerions volontiers quatre catégories : les mystiques d'hôpital, les spirituels névrosés et psychopathes, les mystiques authentiques avec psychopathies légères, enfin les mystiques authentiques chez lesquels on ne trouve aucune trace ni de nervosisme ni de psychopathies. » Dans ces diverses catégories, il distribue des exemples fort instructifs. Après avoir cité une page du P. Surin, il n'hésite pas à écrire : « Tout cela est d'un fou bien authentique. »

On lira une quarantaine de pages de « Conseils pratiques pour la conduite des psychopathes » qui, évidemment, ne se prêtent

guère à un résumé : « Les prodromes de psychopathie chez les candidats au sacerdoce », etc...

Ces quelques indications suffisent, pensons-nous, à fare entrevoir l'intérêt spécial de ces pages.

R. Plus, S. J. : *Le Problème de l'Education.* Famille, Eglise, Etat dans l'Education. Un vol. in-8° cour. de 128 p., 5 fr. Spes.

Dans cette brochure alerte, simple et claire, comme tout ce qui sort de la plume du P. Plus, il donne l'essentiel des questions soulevées par l'éducation en France.

Les discussions y sont toujours objectives, calmes, sans qu'on se sente gêné par un parti pris évident. Ce qui surtout est intéressant, ce sont les nombreuses citations, fort bien choisies qu'on aurait peine à trouver ainsi réunies : citations empruntées aux encycliques des Papes, aux lettres du cardinal Verdier, aux instructions ministérielles, aux articles les plus variés des auteurs de toutes nuances, officiels, journalistes, etc.

En quelques heures, on pourra ainsi se documenter d'une manière sérieuse sur une des questions que les préoccupations politiques ont réussi à compliquer extraordinairement et à rendre peu près insolubles actuellement en France.

De la personnalité. Formation et conquête. Compte rendu du Congrès de décembre 1932. Editions Spes, 12 fr.

Après avoir publié *l'Enfance, l'Adolescence, la Jeunesse*, voici que « L'Ecole des parents » nous donne une série d'études sur la formation et la conquête de la personnalité, ce qui est, au fond, le problème total de l'éducation.

De quoi s'agit-il, en effet, pour les parents et les maîtres, sinon de contribuer à la formation de personnalités qui vivent par elles-mêmes et soient capables de résister, dans les différentes circonstances de la vie, aux influences si diverses et si fâcheuses souvent ?

Les rapports sont distribués en trois parties : Formation — Conquête — et enfin Extraits des Conférences de l'Ecole de Toulouse.

Ces rapports sont déjà des résumés, il ne saurait être question de les résumer un à un. Signalons quelques idées qui nous ont paru plus spécialement intéressantes et qui donneront au lecteur le goût de profiter de l'ouvrage entier.

Dans son allocution inaugurale, Mme Vérine : « Si nos aïeules voyaient le programme de ce Congrès, elles s'écriraient : « Formation sociale ! Formation internationale ! Mais de notre temps, on ne s'occupait pas de tout cela ! » Hélas ! bonnes aïeules qui filiez la laine, si vous vous en étiez occupées, nous vivrions aujourd'hui des jours plus tranquilles. Ce que vous n'avez pas fait, il nous faut bien le faire. » Dans le Rapport de M. Hunziker, président d'honneur de la Fédération des Associations de Parents d'élèves des Lycées et Collèges : « Si je me permets de dire cela (que les professeurs se leurrent sur la valeur de la masse de leurs élèves), je m'empresse d'ajouter que je ne considère pas la jeunesse moderne comme valant moins que celle de notre génération. Au contraire, je trouve chez elle des qualités de droiture, de franchise, un désir de bien faire et de se rendre utile, un souci de propreté morale, plus répandus que de notre temps. » Après avoir montré la nécessité de la collaboration de la famille et de l'Ecole, il ajoute : « Il ne faut pas hésiter à reconnaître que parents et maîtres ne se comprennent pas. » Du Rapport du Dr Montsaingeon sur la « Méthode de collaboration dans l'examen psychologique de l'Enfant », presque tout serait à citer : « C'est ici la grande lacune de tous les éducateurs, je dis tous sans exception : parents aussi bien que maîtres, nous ne connaissons pas, nous ne savons pas connaître les enfants dont nous sommes responsables. Et ce qu'il y a de pire, nous croyons le contraire. » « ...Je dis que tous les parents et tous les maîtres ignorent à peu près complètement leurs enfants : les premiers se contentent de les aimer et de pourvoir à leur vie ; les seconds de les instruire ; et les uns et les autres se persuadent qu'ils ont accompli leur devoir. ... Il n'est pas impossible de connaître respectivement l'enfant et de se le faire connaître réciproquement. Ceci implique une analyse consciencieuse, méthodique et bienveillante des deux côtés et l'échange de vues sans acrimonie. Aussi bien est-ce une méthode que je veux suggérer aux parents. Je veux leur en laisser l'initiative, les faire juges de l'opportunité de l'application. » Et il donne un court tableau qui, malgré une certaine difficulté pratique d'application à cause des idées courantes, paraît fort pratique. Ce tableau comprend deux grandes divisions : A. *Examen physico-biologique* ; B. *Examen psychologique*. Chacun a de nombreuses subdivisions qui permettent de ne laisser aucun des traits importants à connaître.

Un Rapport significatif est celui d'un moins de 20 ans, M. Maurice Bouvier-Ajam, secrétaire général du Coude-à-Coude des Jeunes : « En faveur d'un Spiritualisme interconfessionnel à l'Ecole. » Il montre par quelques faits qu'il met en relief combien l'éducation spiritualiste est négligée à l'Ecole primaire et au Lycée. C'est ainsi que dans un grand lycée de province (celui de Tours), alors que l'aumônier ne pouvait jamais exposer aucun sujet aux grands élèves, le proviseur acceptait pour eux l'audition de certains grands professeurs nettement matérialistes. Il ajoute : « L'élève de philosophie entre plein d'illusions, avide d'idéal et de certitude. Il en sort désabusé, instruit de plusieurs théories subtiles, incapable de convictions et de quiétude morale. Qu'il vous suffise d'ouvrir les manuels actuellement adoptés, c'est-à-dire les livres de M. Armand Cuvillier, vous verrez à la fois la négligence systématique des théories spiritualistes et l'incapacité de l'étudiant à se créer, avec cet ouvrage, un idéal digne de ce nom et une discipline saine découlant de cet idéal. » Bien des idées et réflexions de ce rapport se ressentent, certes, de la jeunesse de son auteur, mais il n'en reste pas moins digne d'être remarqué.

Viennent ensuite deux rapports sur la Formation sociale, l'un dans l'enseignement libre, l'autre dans l'Université ; un de Mlle Flayol sur « Les Méthodes nouvelles d'éducation et la formation de la personnalité », très sympathique, évidemment, et qui dégageant très simplement les tendances essentielles de ces méthodes peut permettre de voir le parti que nous pouvons en tirer.

Recommandons encore à la lecture et à la méditation des parents et maîtres les rapports de Mme Vérine sur « Les obstacles qui s'opposent à l'épanouissement de la personnalité » ; de M. André Berge sur « Le danger des contraintes » et enfin de M. Jacques Chevalier sur « L'utilité de la vie intérieure ».

Que ces idées si pleines d'expérience et de sens humain pénètrent peu à peu dans la mentalité des familles et des établissements scolaires !

Jeune travailleur, élève-toi ! par EDWARD MONTIER, in-12 de 256 p. 10 fr. Editions « Education intégrale », 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris.

Il y a longtemps que le nom de M. Edward Montier est familier à ceux qui s'occupent de patronages et d'éducation intégrale

de la jeunesse. Qui n'a lu jadis « Les Essaims nouveaux », l'histoire palpitante des « Philippins » de Rouen ? M. Montier garde son âme jeune et continue à savoir parler aux jeunes.

Avec un bel optimisme, il s'adresse ici aux jeunes travailleurs. Les loisirs qui se multiplieront de plus en plus pour eux leur permettront de répondre à l'appel de l'auteur. Il voudrait tant que tous puissent développer en eux les aptitudes que la Providence a déposées dans leur être ! devenir des « humanistes modernes » au sens plein et non pas seulement à la façon quelque peu superficielle et païenne de la Renaissance.

Tout ce livre est pour dire au *jeune travailleur : Elève-toi !* Tu es un homme ! sache donc que tu es grand. Tu dois être grand dans ton corps que tu cultiveras, dans ton âme surtout que tu élèveras en cultivant et élevant ton cœur, ton intelligence, ta volonté. »

Peut-être trouvera-t-on que l'auteur prête trop facilement à tous ces jeunes ouvriers les aspirations qu'il voudrait développer en eux. Pourtant, qui a connu tant de natures belles et désireuses de monter sera heureux de trouver dans ce livre de quoi les satisfaire. Qui sait si plus d'un de ces jeunes que le sort semblait avoir rivé à une vie terre à terre ne se serait pas élevé si on lui avait dit davantage qu'il pouvait le faire et si on lui en avait fourni les moyens ? Ne sont-ils pas nombreux, d'ailleurs, ceux qui, dans toutes les professions et dans toutes les tendances sociales, se sont élevés ainsi par leurs propres moyens ?

La manière dont l'auteur s'adresse à son lecteur est essentiellement concrète, appuyée d'exemples éloquents, pleine d'émotion vraie et d'une tenue littéraire parfaite qui facilitera la diffusion de son livre.

Le jeune homme riche, par le même auteur et dans la même collection, in-12 de 192 p. 8 fr.

Sans rien perdre de son optimisme, M. M... s'adresse ici aux jeunes bourgeois qu'il a connus pendant ses années d'enseignement dans les collèges. Il veut leur inculquer la conviction qu'ils ont quelque chose à faire des dons intérieurs et extérieurs que la Providence leur a confiés. Ils ont à rayonner, à s'occuper des autres, de ceux qui n'ont pas les mêmes facilités de vivre supérieurement.

Plus d'une page pourra paraître sévère pour les classes privi-

légiées qui, dans le passé, n'ont pas su comprendre ce devoir. En réalité, c'est le jugement de Montalembert, d'Ozanam, de Mgr Dupanloup, etc., que l'auteur apporte pour inciter la jeunesse bourgeoise actuelle à ne pas renouveler les erreurs de compréhension de leurs aînés. Car souvent si les masses se sont écartées de la religion, c'est qu'en elle ils ont vu la religion des riches. Or les riches leur apparaissaient comme égoïstes et méprisants pour eux.

De plus en plus, ce devoir pour les classes aisées de comprendre et de pratiquer tout leur devoir s'impose avec évidence.

La manière délicate et nette dont l'auteur s'adresse à ses jeunes lecteurs lui permettra d'obtenir leur audience. Nous lui souhaitons de très nombreux et attentifs lecteurs.

Collection « Parvuli ». Hors série : *Heureux âge*, par Mlle MYRIAM DE G... Préface de Mme Juliette Adam. In-8° raisin (16/24), sous couverture illustrée, nombreuses illustrations de Maryel et de l'auteur, 160 p., 12 fr.; franco, 13 fr. Lethielleux, éditeur.

« En guise d'avant-propos », l'auteur écrit : « J'aime vos yeux, vos rires et vos cris, petits enfants. Et pour les voir limpides et les entendre joyeux, je vais vous conter des histoires et des histoires, — des histoires vraies, — comme vous les aimez. Vous y trouverez de la morale... en fleurs, de la joie, des sourires, des feuilles pleines de gaieté, des enfants sages, et des enfants méchants.

Turbulents petits êtres, têtes blondes ou brunes, quand vous aurez lu ce volume, où vous verrez vivre, entendrez parler, chanter ou jouer tant de bambins ; où vous vous reconnaîtrez vous-mêmes à chaque réflexion ou question enfantine, je voudrais que vous comprissiez mieux la beauté de votre âme pure, et comme il faut veiller à rester toujours des *fleurs blanches.* »

Et, dans sa Préface, l'arrière-grand'mère, Mme Juliette Adam : « Il faut être, je le crois, mère, grand'mère, arrière-grand'mère, pour éprouver l'émotion souriante qu'apporte la lecture d'*Heureux âge.*

Il faut un cœur profond, celui de l'auteur d'un tel livre, pour comprendre à ce point le cœur des petits.

Et ce cœur, Mlle Myriam de G... le possède.

Ce livre est un modèle pour les petits. L'art, très grand, y est simple !

...Et c'est moi, une arrière-grand'mère, qui dit à celles que Dieu a favorisées de ce titre, aux grand'mères, aux « mamans » : Faites lire et relire *Heureux âge* à vos « petits ».

Enfants, vous êtes grands ! par J. BESNARD, Supérieur du Grand Séminaire de Soissons. Apostolat de la Prière, Toulouse, 3 fr.

De ses longues années d'apostolat à la paroisse S. Sulpice, M. le Supérieur du Grand Séminaire de Soissons a gardé avec l'expérience pratique et l'amour des enfants, bien des notes dont il faut le féliciter et le remercier de faire bénéficier les enfants et ceux qui ont à les former.

Dans les quelques mots qui présentent son petit livre, il écrit : « Chacun de vous, mes chers enfants, peut dire, s'il le veut : Je suis petit par l'âge, mais je suis grand par tout ce que Dieu m'a donné, par tout ce qu'il me réserve et me fait aimer. Je suis grand, moi qui suis *créature de Dieu, enfant de Dieu, élève de Dieu, soldat de Dieu, héritier de Dieu, continuateur des saints* qui ont glorifié Dieu, *protégé de la Vierge Marie*, mère de Dieu. Renoncer à Jésus-Christ ? Offenser Dieu qui m'a fait si grand ? Jamais ! »

I. VERQUERRE : *La Formation de l'Esprit* par l'étude synthétique des textes classiques. Lanore, Paris, in-16 de 190 p. sans indication de prix.

Pour former l'esprit, on peut, comme on le fait ordinairement, envisager les textes de nos grands auteurs tels que nous les avons reçus d'eux, les analyser et étudier successivement chacune de leurs parties. « Mais ne serait-il pas intéressant, et aussi très suggestif, d'assister au *travail de création* de cette œuvre, de montrer comment elle s'est constituée progressivement, et puisque, ici comme partout, la fin appelle et commande les moyens, de faire voir comment une idée principale et maîtresse, dans laquelle cette composition se résume finalement, a attiré successivement à elle les éléments qui lui étaient nécessaires pour s'exprimer ? C'est la méthode que l'auteur nous propose ici et qu'il applique à sept fables de La Fontaine et à un acte de Corneille.

On ne peut s'empêcher de trouver l'idée fort juste et intéres-

sante. Elle révèle de réelles qualités pédagogiques et littéraires et cette brochure pourra suggérer aux professeurs bien des exercices scolaires profitables à la formation des esprits.

Peut-être pourrait-on craindre qu'à force de vouloir marcher progressivement et méthodiquement, l'auteur ait un peu trop morcelé ses réflexions et risqué ainsi de décourager le lecteur doué d'un courage moyen.

Médecine et Education, par les docteurs G. Mouriquand, M. Péhu, P. Bertoye, J. Barbier, P. Vignard, P. Mazel, P. d'Espiney, Abbé Monchanin, R. P. Charmot (Editions du Groupe Lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques). Lyon, Librairie Lavandier, 12 fr.

Indiquer le titre et les auteurs de ce livre suffit à le recommander à l'attention des catholiques qui se préoccupent du problème pratique de l'éducation familiale, scolaire, générale. De fait, ils y trouveront sous la signature de maîtres compétents de brèves études écrites en une langue qui les met à la portée même de ceux qui n'ont pas une culture scientifique particulière.

De plus en plus, les vrais éducateurs se rendent compte de l'importance qu'il faut attacher aux indications de la science de l'hygiène et de la médecine pour arriver à des résultats sérieux. Le P. Charmot le montre dans l'Introduction. Viennent ensuite les différentes études sur « Les grandes phases du développement de l'enfant » ; « Le premier éveil de l'activité psychique de l'enfant » ; « Les réflexes conditionnels et leur rôle dans l'éducation » ; « Les insuffisances de développement physique de l'écolier et la culture physique » ; « L'enfant nerveux » ; « L'aspect médical du problème de l'éducation sexuelle » « Les enfants à réactions antisociales » ; enfin une synthèse de M. l'abbé Monchanin relie et ordonne Santé, Sagesse, Sainteté i. e. les trois S. On y trouvera aussi une très précieuse, parce que succincte bibliographie de ces diverses questions.

E. Ricard.

Chronique d'Histoire du Moyen age

I. Félix Vernet. *Les Ordres mendiants*, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Paris, Bloud et Gay, 1933, 227 p.

II. G. Schnürer. *L'Eglise et la civilisation au Moyen âge*, trad. Castella et Burgard, Paris, Payot, 1933, 606 p. Préface de M. Edouard Jordan.

III. Dom Wilmart. *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin.* Etudes d'histoire littéraire, Paris, Bloud et Gay, 1932, 626 p.

IV. Christopher Dawson. *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, éditions Rieder, Paris, 1934. Traduit de l'anglais sous la direction et avec un Avant-propos de M. Louis Halphen, 326 p.

V. Stephen d'Irsay. *Histoire des Universités françaises et étrangères, des origines jusqu'à nos jours*, t. I. Moyen âge et Renaissance, Paris, A. Picard, 1933, 367 p.

I. M. le chanoine F. Vernet a publié dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* une étude sur *Les Ordres mendiants.* Le savant maître des Facultés catholiques de Lyon a condensé, dans le format modeste de cette intéressante collection, des trésors d'érudition.

Certes, elle ne s'étale pas. Les conditions mêmes imposées aux collaborateurs de cette œuvre de haute vulgarisation en excluent l'appareil visible. Mais le spécialiste perçoit facilement, sous l'exposé clair, net et dépouillé, l'ampleur et la sûreté des informations.

M. Vernet fait ressortir d'abord la nouveauté qu'apporte l'institution des ordres mendiants, au XIIIe siècle. La vie monacale, concentrée jusqu'alors dans les abbayes et monastères, essentiellement tournée vers la perfection du moine, va élargir ses horizons. La règle de saint Benoît et la règle de saint Augustin, en dépit de certaines modifications et d'importantes exceptions, renfermaient moines et chanoines réguliers dans le souci de leur

perfection personnelle ou d'un ministère local. A ces conceptions séculaires, des besoins nouveaux créés par le pullulement des hérésies, vaudoises, cathares, arnaldites, etc..., imposent des formes nouvelles à la vie religieuse.

La grande nouveauté des Ordres mendiants a été l'apostolat universel. A l'appel de son supérieur, le moine doit se transporter dans n'importe quelle partie du monde pour y vaquer au ministère des âmes, soit par la prédication, soit par l'enseignement, soit par l'administration des sacrements. A ce caractère général s'ajoutent la mendicité et l'unité de l'Ordre sous la dépendance immédiate du pape.

Une telle mission, si étroitement calquée sur celle du clergé séculier, devait créer de redoutables concurrences et même de violents conflits. M. Vernet étudie avec soin leurs luttes pour l'existence, les variations du régime que leur imposent les papes successifs, leurs privilèges, la haute valeur de leur idéal, les polémiques qu'il a suscitées, l'éclat des services rendus.

Puis, il entre dans le détail de la vie des différents ordres mendiants. Dans un exposé bref et précis, il montre successivement les origines, le caractère, les progrès, les fléchissements, les réformes des grands Ordres, Frères prêcheurs, Frères mineurs, Ermites de Saint Augustin, Carmes. Les détails présentés sont assez connus. Encore est-on heureux de les trouver si bien rassemblés. Mais il fournit des détails beaucoup moins connus sur les Ordres mendiants plus obscurs : les Servites, les Jesuates, les Minimes, les Trinitaires, les Mercédaires.

Enfin — et c'est un chapitre de haute portée qui ne pouvait être écrit que par un vieux praticien de l'Histoire ecclésiastique — l'auteur examine la place des Ordres mendiants dans la vie de l'Eglise : les besoins urgents auxquels ils eurent à faire face, les vertus qu'ils déployèrent et leurs déficiences. Tout est noté avec un grand souci d'objectivité. « La Révolution, dit-il, trouva les Mendiants mal préparés aux sacrifices nécessaires, exception faite pour la masse des capucins, édifiants et pauvres et, dans chaque ordre, pour des individualités héroïquement fidèles, parfois jusqu'au martyre. Les défections furent innombrables. » On eût aimé qu'il dise aussi un mot du clergé séculier, particulièrement du clergé rural qui, pendant la Révolution, fut vraiment la colonne vertébrale de la religion, et, en dépit des pires calamités, fut l'artisan le plus solide du salut de notre Eglise. En somme,

ce petit volume est un condensé de science nette et précise qu'on lira non seulement avec intérêt, mais avec sécurité.

II. M. G. Castella et Mlle Th. Burgard ont eu l'heureuse idée de traduire le grand ouvrage de G. SCHNURER, *L'Eglise et la civilisation au Moyen âge*. Seul le tome I de cette traduction a paru, avec une préface substantielle de M. E. Jordan.

Un ouvrage de cette valeur ne peut être que le fruit de longues années d'enseignement. Il est d'une maturité scientifique de premier ordre. Il suppose une connaissance approfondie de l'histoire de l'Eglise, faits et institutions, et de l'histoire de la civilisation. Il ne se confond avec aucune de ces deux disciplines. Son but précis est d'étudier les rapports de l'Eglise avec la civilisation qu'elle a rencontrée à sa naissance et qu'elle a transformée.

Il n'a pas échappé au savant historien que les idées ont joué un rôle capital dans cette transformation. Aussi son étude s'ouvre-t-elle par deux importants chapitres sur saint Ambroise et sur saint Augustin. Dans ce travail de condensation, où il est si facile de fausser l'exposé par excès de simplification, il a fort bien marqué les nuances. Il se garde, par exemple, de donner à la *Cité de Dieu* un sens trop étroitement ecclésiastique, comme il arrive encore à de bons historiens. « Nous voyons, dit-il, comment le christianisme, non content d'approfondir et d'ennoblir le plan de la civilisation antique, l'a encore élargie. On peut compter, en premier lieu, comme facteur d'élargissement, la position juridique qui devait être celle de l'Eglise catholique. Dans la *Cité de Dieu*, l'Eglise apparaît comme l'incarnation visible du royaume céleste ici-bas, en face de laquelle l'Etat païen personnifie la Cité terrestre, *dans la mesure où il fait de la créature une idole et se refuse à adorer le vrai Dieu.* » Rien de plus exact. Quand les héritiers de la pensée augustinienne condamneront l'Etat païen purement et simplement, ils fausseront la pensée d'Augustin qui n'a jamais méconnu le droit naturel de l'Etat. « Il faut entendre, poursuit Schnürer, que Cité céleste et Cité terrestre sont des concepts moins étroits : il peut y avoir dans l'Eglise, et il existe en effet, des hommes qui appartiennent au royaume des impies et, dans l'Etat païen, peuvent se trouver des habitants de la Jérusalem spirituelle. »

D'un trait non moins net et sûr, Schnürer caractérise la ré-

pression des hérétiques par les empereurs chrétiens : « Les empereurs ne sévissaient pas contre les hérétiques en qualité de mandataires de l'Eglise, mais en vertu de leur puissance souveraine. »

Les pages vigoureuses abondent dans ce volume. L'auteur a su choisir les moments caractéristiques pour marquer les progrès et les caractères de la civilisation chrétienne : la papauté sous Léon le Grand et la chute de l'empire romain d'Occident ; saint Benoît et son temps ; le royaume franc catholique au VIe siècle ; l'activité des missionnaires irlandais et la décadence de l'Eglise franque ; Grégoire le Grand et la rechristianisation de l'Angleterre ; l'alliance de la papauté et de l'empire ; le gouvernement de Charlemagne. L'ouvrage se termine sur l'évocation de la Renaissance carolingienne.

Dans ce vaste ensemble, l'intérêt est constamment soutenu par une pensée maîtresse des multiples matériaux qu'elle assemble, habile à en marquer les connexions, toujours tendue vers son objectif essentiel. Nous ne ferons qu'une réserve. Dans la distribution de si nombreux éléments, l'auteur ne nous paraît pas avoir fait une place suffisante ni marqué, par des traits assez nets, la lente absorption de la vieille conception romaine de l'Etat par l'idée chrétienne qui en ronge tous les fondements naturels pour y substituer une base purement ecclésiastique, persistante à travers la plus grande partie du Moyen âge. Dans cette transformation, Grégoire le Grand nous paraît avoir joué un rôle capital, notamment vis-à-vis des royautés barbares, auxquelles il a voulu inculquer la conviction que leur principale raison d'être était le service de l'Eglise. Bien des métaphores, notamment celle du « bras séculier », ont obscurci, dans la suite, ces questions délicates. Mais il y a, dans cette direction de recherches, tout un côté de la civilisation médiévale à mettre en pleine lumière.

III. Dom Wilmart a réuni, en un fort volume, sous le titre *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen âge latin*, de nombreuses études fragmentaires sur la liturgie et les prières de dévotion, pendant les siècles les plus brillants de la chrétienté.

Nous avions déjà quelques guides sérieux dans cet ordre de recherches, notamment *La spiritualité médiévale* de M. Félix Vernet, dont nous avons rendu compte ici même. Dom Wilmart croit devoir s'excuser de ne présenter qu'une série d'études dis-

parates. Il est beaucoup trop modeste. Car, d'abord, ce domaine est presque inexploré dans ses profondeurs. M. Vernet a présenté dans son petit livre de remarquables lignes directrices, qu'on ne saurait trop méditer. Mais il reste à écrire l'*Histoire littéraire du sentiment religieux au Moyen âge*. Sur son importance, qui peut avoir le moindre dissentiment ? Pénétrer cette réalité, la plus profonde et la plus saisissante, qui a vraiment animé cette grande époque, qui a vivifié ses institutions, unifié ses pensées et qui a trouvé chez certains moines, tels que saint Anselme ou saint Bernard — ou chez des hérauts moins connus, comme Guillaume de Saint-Thierry, des accents qui nous émeuvent encore, — c'est éclairer par l'intérieur une civilisation grandiose.

Pour ce faire, il faut savoir se renfermer dans des études préparatoires, dans des investigations de détail, des collations de manuscrits, des critiques de textes, indispensables pour avancer d'un pas sûr dans cette délicate recherche. Cette méthode est d'autant plus indispensable que le moyen âge a connu beaucoup plus de liberté de pensée, de dévotion, de liturgie qu'on ne l'imagine d'ordinaire.

Aussi les études réunies par Dom Wilmart, dont quelques-unes s'adressent au grand public et peuvent intéresser tout homme cultivé (notamment les trois premiers chapitres), sont, en général, de petits chefs-d'œuvre d'érudition, où nous reconnaissons la manière toujours si sûre et si prudente de l'héritier des traditions mauristes.

Ce volume apporte des matériaux éprouvés pour une étude d'ensemble qu'il serait assurément prématuré d'entreprendre aujourd'hui. On doit les accueillir avec d'autant plus d'attention et de gratitude.

IV. M. Halphen a présenté récemment au public français la traduction, faite sous sa direction, de l'ouvrage de Christophore Dawson, *Les origines de l'Europe*. Le problème est d'importance, et nous ne pouvons ici en esquisser les traits, même sommaires. Nous nous bornerons à en indiquer l'esprit. Il nous apparaîtra fort suggestif. Marque-t-il la décadence d'une conception de l'histoire, fort en vogue depuis plus d'un demi-siècle ? Il serait sans doute prématuré de le dire.

C'est le spectacle du chaos actuel, où l'Europe se débat, qui a incité l'historien anglais à chercher comment notre Europe mo-

derne a pu se dégager des cadres anciens et prendre peu à peu sa figure actuelle. Bien d'autres historiens ont cherché à résoudre ce problème. Pour lui, l'essentiel de cette évolution créatrice, si l'on ose dire, est déjà accompli à la fin du XIe siècle. Cela nous paraît, pour le dire en passant, trop limitatif. Les grandes nations ne sont pas encore formées, l'influence de l'Eglise n'a pas atteint son apogée, et surtout elle n'a pas encore été renfermée dans ses limites. Pourtant elle commence déjà à donner une idée, fort imparfaite d'ailleurs, de ce que pourrait être une Europe unifiée dans la même culture.

Le trait caractéristique de l'effort de M. Dawson, c'est son aversion du matérialisme historique. M. Halphen dit très justement : « Il attache une importance décisive, disons même prépondérante, aux facteurs spirituels ; et c'est ce qui assure à son livre une place à part — et, si nous ne nous trompons, éminente — dans la littérature historique de ces dernières années. » C'est là un fait digne de fixer l'attention. A-t-on assez accumulé, pendant ces cinquante dernières années, les études sur les institutions, sur les phénomènes économiques, sur la fiscalité de l'Etat, des seigneurs, de l'Eglise, bref sur toutes les manifestations extérieures de la vie médiévale. En viendrait-on à penser qu'il est peut-être plus intéressant de chercher à saisir ce qui en a été véritablement l'âme ?

M. Dawson en a eu, du moins, l'idée nette. « Il est impossible, dit-il franchement, de comprendre la culture médiévale sans éprouver de la sympathie et de l'estime pour la religion médiévale ; et c'est ici que l'historien catholique possède un avantage évident. Aux yeux de l'historien laïque, les débuts du moyen âge apparaîtront toujours inévitablement comme un « âge des ténèbres », un âge barbare, sans culture ni littérature profanes, s'absorbant dans des disputes inintelligibles, touchant des dogmes eux-mêmes incompréhensibles, ou dans des guerres sauvages dépourvues de toute justification d'ordre économique ou politique. Aux yeux du catholique, au contraire, c'est moins l'âge des ténèbres que l'âge de l'aube, car il a vu la conversion de l'Occident, la fondation de la civilisation chrétienne, la naissance de l'art chrétien et de la liturgie catholique. »

C'est sous ce large aspect que M. Dawson étudie successivement l'empire romain, l'Eglise ancienne, la tradition classique et le christianisme, les invasions barbares, la civilisation byzan-

tine, l'essor de l'Islam, la restauration de l'empire d'Occident, l'apparition de l'unité médiévale.

Nous aurions plus d'une réserve à faire sur tel ou tel point. Mais nous voulons souligner seulement ce qui est peut-être un signe des temps, en matière historique. Qu'un esprit, incontestablement vigoureux et armé des connaissances les plus variées, cherche à ramener l'attention sur le facteur le plus important de l'évolution historique : la vie de l'esprit et de l'âme ; — qu'un savant historien, d'origine israélite, M. Halphen, cherche à propager ces vues encore assez peu communes ; — qu'un éditeur, comme Rieder, s'en fasse l'instrument de diffusion, — cela ne signifie peut-être pas un changement profond ; mais ces faits tout récents valaient d'être rapportés.

V. C'est encore un travail important, relatif à la culture, qui nous est présenté par M. Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités*, t. I, *Moyen âge et Renaissance*. L'auteur a raison de dire, dans son avant-propos, qu' « une histoire générale des Universités n'avait pas encore été écrite ». Le P. Denifle, qui était resté le maître incontesté de cette question, n'a écrit qu'un volume de sa grande Histoire des Universités au Moyen âge. M. d'Irsay traite cet immense problème historique dans son ensemble. Ce tome I fait bien augurer du reste de l'ouvrage. Il nous paraît excellent. La distribution de la matière historique montre que tous les aspects principaux de l'évolution de ces grandes institutions scolaires, qui ont joué un si grand rôle, particulièrement au moyen âge, ont été envisagés par leur savant historien. On connaît le dicton courant à cette époque : « l'Italie a la papauté ; l'Allemagne a l'empire ; la France a l'Université. » Ces trois puissants facteurs de l'Histoire ont, en effet, rivalisé d'influence.

M. d'Irsay ne s'est pas borné, d'ailleurs, à décrire l'organisation et l'action de l'Université de Paris. Il retrace fort bien ce qu'on pourrait appeler la préfiguration de cette université : les écoles parisiennes qui, bien avant le décret de Philippe-Auguste de 1200, jouissaient déjà d'un grand prestige et de méthodes éprouvées. La spéculation théologique et philosophique s'y montrent dans leur croissant essor, en lutte avec les juristes et les humanistes.

Les débuts de l'Université de Bologne sont mis en relief avec les caractères qui en font un type original : une association d'éco-

liers, au lieu d'une association de maîtres. L'Université de Montpellier, spécialisée dans la médecine et l'Université d'Oxford apparaissent avec leur caractère particulier. Rien de stéréotypé dans ces créations du moyen âge, où la religion marque chacune d'elles de sa forte empreinte.

La vie universitaire nous est décrite avec toutes ses agitations, qui vont jusqu'aux conflits, aux rixes, aux batailles. Une seule chose paraît fixe et permanente dans toute l'Europe, c'est l'identité des programmes et des méthodes qui permettait aux étudiants les déplacements faciles et aux maîtres le passage d'une Université dans l'autre. En dépit des inconvénients du système, il a eu un résultat dont on ne saurait trop souligner l'importance (et nous eussions aimé que l'auteur y insistât davantage), elles ont contribué puissamment à créer l'unité de culture en Europe. En même temps qu'un reflet saisissant, elles ont été les gardiennes, pendant plusieurs siècles, de la civilisation chrétienne, au moyen âge.

Mais elles ont subi, inévitablement, le contre-coup des grandes divisions politiques et ecclésiastiques. On sait le rôle important joué par l'Université de Paris, au temps du grand schisme et des conciles réformateurs de Constance et de Bâle. On ne peut oublier, non plus, que c'est un professeur de l'Université de Wittemberg, Martin Luther, qui devait se servir de sa chaire pour propager la Réforme protestante, qui fut si redevable aux universités.

Mais nous anticipons sur le volume suivant. Toutefois, M. d'Irsay a bien montré déjà comment « les universités (en Allemagne) deviennent des établissements d'Etat, absorbés par l'Etat ».

Les quelques remarques que nous venons de faire sur ce travail en auront peut-être fait pressentir l'intérêt et la richesse. La présentation typographique en est satisfaisante (et c'est un éloge par le temps qui court). Il est, en outre, enrichi d'une carte et de vingt planches. Cet ouvrage a sa place marquée dans toutes les grandes bibliothèques.

H.-X. ARQUILLIÈRE.

ERRATUM

Dans la Chronique de philosophie (par R. JOLIVET, *R. A.*, déc. 1934, p. 739 et suiv.) ont été omises les indications bibliographiques suivantes, que nous publions avec la mention des pages où l'on trouvera les comptes rendus :

XXIII. Fr. OLGIATI, *Cartesio*, 1 vol. de XI-319 p., Milano, Vita e Pensiero, 1934, 20 Lire (p. 749-750).

XXIV. L. W. KEEIER, *The problem of error form Plato to Kant. A historical and critical study* (Coll. Analecta Gregoriana), 1 vol. in-8° de XII-281 p., Rome, Université grégorienne (p. 750-751).

XXV. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la Philosophie moderne*. T. 1. *De la Renaissance à Kant*, 1 vol. de 306 p., Louvain, Museum Lessianum, 1933, 28 fr. (p. 751).

XXVI. B. JANSEN, *La Philosophie religieuse de Kant, Ouvrage traduit et adapté de l'allemand*, par P. CHAILLET, 1 vol. de 179 p., Paris, Vrin, 1934, 25 fr. (p. 751-752).

XXVII. Umberto A. PADOVANI, *Arturio Schopenhauer. L'Ambiente, la Vita, le Opere*, 1 vol. in-8° de x-214 p., Milano, Vita e Pensiero, 1934, 15 Lire (p. 752).

XXVII. L. VEUTHEY, *Métaphysique d'expérience. Essai d'adaptation moderne de la Pensée franciscaine, d'après le P. Gérard, O. F. M. conv.*, 1 vol. e 119 p., Casa editrice francescana, Assisi, 1933, s. p. (p. 753-754).

XXVIX. L. VEUTHEY. *De Cognitione humana. Critica*, 1 vol. de 243 p., Rome, Officina dactylografica poliglotta, 1934, s. p. (p. 754).

XXX. L. VEUTHEY, *Un grand éducateur, le P. Girard* (1765-1850), 1 vol. gr. in-8° de 324 p., Paris, de Boccard, 1934, s. p. (p. 754-755).

XXXI. M. T. L. PENIDO, *Dieu dans le Bergsonisme*, 1 vol. in-12 de 264 p. (Coll. « Questions disputées »), Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 12 fr. (p. 755-756).

XXXII. Aug. VALENSIN et Y. DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel* (Coll. « Les Moralistes chrétiens »), 1 vol. de 310 p., Paris, Gabalda, 1934, 20 fr. (p. 756-757).

XXXIII. G. TRUC, *La Pensée* (Coll. « Tableau du XXe siècle »), 1 vol. de 270 p. avec 15 planches hors texte, Paris, Denoël et Steele, 1933, 20 fr. (p. 757-758).

XXXIV. D. DRAGHICESCO, *Vérité et Révélation*, 1 vol. de XV-492 p., Paris, Alcan, 1934 (p. 758-759).

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Dieu soleil des esprits[1]

M. R. Jolivet nous donne dans la « Bibliothèque augustinienne » une adaptation d'un travail qui avait paru dans la Revue de philosophie en 1930. On sera reconnaissant à l'auteur d'avoir mis à la portée du public cultivé, en des pages simples et claires, un point essentiel de la doctrine augustinienne. La valeur philosophique et historique du travail ne trompera pas celui qui en entreprendra la lecture.

Saint Augustin est demeuré très proche de nous, par son « humanité ». Le problème de l'âme et de Dieu, qui est le grand problème humain, il l'a vécu avant de le penser. C'est celui-là même qu'aborde la théorie de l'illumination, du point de vue de la connaissance.

On lira avec grand intérêt la première partie du livre où se trouve résumé, avec pénétration et avec force, l'essentiel de la doctrine. Plus que tout autre, Saint Augustin a montré la référence à l'absolu qu'implique la plus humble pensée : celle-ci nous fait toucher le monde intelligible ; il y a plus : l'expérience intérieure nous introduit dans l'absolu de l'être ; il y a un « Cogito » augustinien.

La pensée augustinienne, si vivante, est tournée tout entière vers la Vérité concrète et subsistante, vers Dieu. La Vérité, c'est Dieu lui-même, auquel nous mène, par voie de causalité exemplaire, l'analyse de la pensée. Dieu est dans l'âme, invisiblement présent, comme sa Lumière. Cette lumière, c'est le Christ, Verbe éternel, seul Maître qui enseigne au-dedans.

La seconde partie aborde une interprétation assez délicate

1. Desclée-de Brouwer. 12 francs.

de la pensée augustinienne. L'auteur signale les controverses au cours de son exposé, il discute les textes avec clarté et exactitude, il justifie ses propres conclusions auxquelles on se ralliera volontiers : car elles sont mesurées et vraiment fondées.

Il n'y a pas, un sens strict, de « vision en Dieu » pour saint Augustin. Nous ne pouvons ici-bas connaître Dieu en lui-même : ce sont ses œuvres qui nous le manifestent. Et ainsi les sens ont-ils un rôle à jouer dans la connaissance. Ce n'est pas cependant qu'il faille chercher dans Augustin l'équivalent de l'abstraction aristotélicienne. Si, de part et d'autre, on se représente le sens comme *informé* par l'objet sensible, ce n'est pas de la même manière ici et là : « L'*information* pour saint Augustin n'est pas la connaissance sensible — ce qu'elle est, au contraire, pour Aristote — mais un simple message adressé à l'âme pour la formation des similitudes corporelles ou la perception des idées. »

Il n'y a pas non plus dans Augustin un innéisme proprement dit, selon lequel Dieu aurait déposé dans l'âme, en la créant, toutes les idées intelligibles : le contact avec la lumière divine est continuel. Sans doute, c'est en rentrant en elle-même que l'âme y découvre la vérité latente : et ainsi s'explique l'usage augustinien du terme de « mémoire », appliqué à toute connaissance. Mais c'est Dieu qui, au dedans, par une action spéciale, éclaire l'âme. Innéisme signifie simplement ici que l'intelligible « possède, en tant que tel, ses conditions totales et parfaites dans la nature de l'esprit lui-même, illuminé par Dieu. »

Il faut d'ailleurs se placer au point de vue authentiquement augustinien, qui est d'expliquer l'existence de l'idée vraie, du jugement. Dans la perception de cette vérité, nous sommes éclairés par une lumière divine, qui n'est pas la lumière incréée, ni non plus la simple lumière de l'intelligence, mais une lumière spéciale créée par Dieu. C'est là une illumination formelle qui rend l'âme capable de voir en toutes choses l'absolu, et en ce sens de « toucher à Dieu. »

Il devient dès lors aisé de faire le départ entre saint Augustin et saint Thomas. Pour celui-ci, la connaissance naturelle ne requiert pas une autre lumière que l'intelligence elle-même : le concours divin y suffit. « Ce que saint Thomas refuse dans la doctrine augustinienne, c'est ce qui lui donne précisément sa forme propre, à savoir l'affirmation de la nécessité d'une lumière spé-

ciale, c'est-à-dire d'une lumière autre que celle de l'intelligence humaine, pour la connaissance de la vérité. »

Il reste bien vrai que chez saint Thomas, comme chez saint Augustin, le principe chrétien de l'illumination est sauf. Il n'y a de connaissance certaine de la vérité que par une participation à la lumière divine.

Mais il n'y a pas réduction possible d'une théorie à l'autre, en ce qui concerne le mode psychologique d'explication : saint Thomas, sur ce point, est séparé de saint Augustin par toute la synthèse aristotélicienne.

Telle est la conclusion du livre, précise et mesurée, justifiée par une étude objective des textes. La simplicité de la présentation rend cet exposé accessible et même agréable. Le contenu du livre est plus dense qu'il ne le paraîtrait à un coup d'œil superficiel : le développement aisé et harmonieux laisse apparaître une progression véritable. Il faut très bien connaître cette matière complexe pour savoir ainsi présenter, avec exactitude, un problème historique controversé, et pour offrir au lecteur, même non spécialisé, un aperçu de la doctrine augustinienne sur un point spécialement délicat. A tous ceux qui l'aborderont, l'ouvrage procurera une compréhension meilleure d'une pensée, plus que toute autre, riche et enrichissante.

E. ROLLAND.

II. Un nouveau fascicule du Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique

Nous déplorions, dans un récent article, la lenteur avec laquelle semblait s'annoncer la publication du Dictionnaire de spiritualité. Notre remarque, et des remarques analogues émanant de divers côtés, paraissent avoir ému le R. P. Cavallera, si j'en juge par sa note de la *Revue d'ascétique* de juillet dernier. Que le R. Père se rassure. Si notre inquiétude était alors plausible, elle ne l'est plus désormais, puisque le troisième fascicule du Dictionnaire a suivi, de très près, son précédent. Nous en devons même une vive reconnaissance au R. P. Viller qui dirige l'entreprise avec une science avisée et un tact parfait, et qui a dû se livrer, pour assurer la publication de ce fascicule, à une tâche écrasante, malgré des conditions de santé défavorables. Tous les lecteurs du

Dictionnaire souhaitent au Rév. Père un complet rétablissement
Ce fascicule, consacré comme les deux précédents à la lettre A, part de l'article *spiritualité anglaise* pour aboutir à l'article *ascétisme*. Nous ne pouvons que signaler ici les exposés les plus frappants, en laissant de côté les notices biographiques qui sont nombreuses, presque trop nombreuses, suis-je tenté de dire. Il n'est pas, en effet, nécessaire qu'un Dictionnaire qui, même comme celui des RR. Pères a le louable souci d'être complet, retire de la poussière des siècles certains auteurs de dixième ordre, justement oubliés, et dont l'action fut insignifiante et les œuvres sans mérite. Cela n'est pas un blâme, mais une manière de voir personnelle et qui peut être discutable. Parmi les articles d'une certaine ampleur, tous excellents, que nous trouvons dans ce fascicule, mentionnons celui du R. P. de Tonquédec sur la *sanctification des anormaux*, qui rendra aux directeurs de conscience un service d'autant plus appréciable que la question précise, qui fait l'objet de cette étude, a été rarement traitée pour elle-même *ex professo*. Presque seuls les casuistes et les moralistes s'en sont occupés, et encore de façon insuffisante et peu explicite. Il serait donc à souhaiter que nos manuels de théologie morale, et nos traités d'ascétiques, en s'inspirant des exposés du P. de Tonquédec, complétés par les travaux des Pères de Sinéty, Eymieu, de l'abbé Toulemonde et de quelques autres spécialistes, consacrent un chapitre à cette importante matière. Les conditions actuelles d'une vie trépidante ont multiplié les névroses, ou créé des catégories d'anormaux chez qui les fonctions physiologiques et psychiques s'exercent irrégulièrement. Des exposés concrets et pratiques sur de semblables états sont, plus que par le passé, opportuns.

Un long article, signé de M. Bardy, a pour objet l'*apatheia*. Il est peu de points sur lesquels les stoïciens aient insisté davantage que sur l'indifférence totale grâce à laquelle le sage devient véritablement libre, et l'on connaît l'influence de ce système philosophique sur Clément d'Alexandrie, Origène et leurs disciples. M. Bardy fait justement remarquer que l'*apatheia* eut peu de succès chez les moralistes occidentaux qui, à peu d'exceptions près, comprirent qu'il était impossible de détruire entièrement les passions. Il nous semble cependant que, jusqu'au XVIII[e] siècle, ces doctrines philosophiques poussèrent chez nous quelques rameaux, et l'on pourrait citer tels ou tels groupes de spirituels qui, sans aller jusqu'à ériger explicitement l'*apatheia* en principe, se com-

portèrent dans la vie pratique, comme si tout plaisir sensible eût été mauvais, et toute passion dangereuse.

On doit encore à l'érudit si consciencieux qu'est M. Bardy, une étude sur les *apocryphes à tendance encratite* qui intéressera non seulement les savants, mais ceux qui cherchent à l'être. Nous connaissons au moins deux étudiants qui consacrent leurs thèses à l'*encratisme* et qui se réjouissent déjà d'avoir trouvé, si opportunément, dans l'étude de l'éminent auteur, des matériaux rares et une bibliographie précieuse.

Je cite, en passant, car je dois me borner, l'article si intéressans de M. Careyre, prêtre de Saint-Sulpice, sur les *Arnauld :* Agnès, Angélique et Antoine ; — l'article du P. Cavallera sur les *Apophtegmes :* je ne pense pas qu'une bibliographie aussi abondante ait jamais été donnée sur un tel sujet ; — l'article du P. Parra sur l'*apostolat de la prière*, qui expose, avec précision, les principes et les moyens de cette forme de dévotion ; — l'article de M. Cuttaz sur l'*Apostolat et la vie intérieure*. L'auteur n'y traite pas la question générale des rapports de la vie active et de la vie contemplative, il envisage surtout, et à dessein, l'apostolat proprement dit, et — ce qui fait pour nous l'intérêt de ce travail — tout particulièrement l'apostolat du prêtre. On ne s'étonne pas de voir le distingué Supérieur du Séminaire d'Annecy consacrer sa plume à un tel sujet qui devait nécessairement le tenter. Nous ne pouvons que recommander à nos confrères dans le sacerdoce cet exposé si lumineux de M. Cuttaz, comme nous avons déjà recommandé ses autres travaux.

Nous ne parlons pas, dans cette recension, du long article consacré à l'*ascèse, ascétisme*, qui termine le présent fascicule, non qu'il ne nous ait vivement intéressé, mais il n'est pas achevé et trouvera son complément dans le fascicule suivant ; ni de l'article : *application des sens*, où l'on suit, avec avec une certaine curiosité parfois amusée, l'interprétation donnée à cet exercice par le Directoire de 1599, qui réduit l'application des sens « à un exercice d'imagination affective dont l'objet et le mode seraient inférieurs à ceux de la méditation... Or cette dépréciation relative ne figure pas dans saint Ignace ». Celui-ci, en effet, voyait dans l'application des sens un exercice surtout « intuitif » des sens spirituels ; le Directoire ne parla expressément — nous présumons sous quelle tendance — que d'un exercice des sens imaginaires. La nuance a son importance, car elle révèle chez l'auteur du Direc-

toire, une mentalité que Bremond eût appelée une fois de plus, avec une pointe d'exagération et de malice, ascéticiste. Empressons-nous de dire, avec le P. Maréchal, que malgré cette amputation, l'interprétation spirituelle survécut à la publication du Directoire officiel, et continua de représenter, dans la Compagnie de Jésus, une tradition légitime, sinon universelle.

Passons, et arrivons à cet article qui porte un titre plein de promesses : *art et spiritualité.* Il est dû à la plume du R. P. Leonard et tout rempli d'aperçus originaux d'un grand intérêt. L'auteur limite son sujet à l'étude de l'expérience esthétique (l'acte créateur et ses répercussions dans d'autres âmes), et de l'oscillation du sensible au spirituel qui caractérise cette expérience. En somme, c'est toute une métaphysique de l'art chrétien que le P. Léonard nous présente en une trentaine de colonnes infiniment riches de suggestions et de pensée. Nous aimons à rapprocher ces pages du petit livret de Jacques Maritain *Art et scolastique*, que le P. Léonard rejoint souvent. Qu'il nous suffise de citer quelques phrases du R. P. qui laissent soupçonner toute la profondeur des commentaires qui les accompagnent et les éclairent. « L'artiste véritable — il est rare — est responsable d'un don magnifique et dangereux. Son droit princier est de puiser librement dans l'immense trésor du sensible et d'être soi en l'exprimant en beauté ; sa suprême ambition de l'imprégner d'un baume de divinisation. Son risque ? Prostituer son extase à l'idolâtrie du créé. Car il s'exerce dans le sensible... L'art, en effet, comme la sainteté, est une invasion de l'habitacle humain... L'art est dépendance, et libération, soumission et rédemption. Périlleuse, exaltante tentative de conciliation de la matière et de l'esprit. Les déviations ne peuvent résulter que de nos faiblesses, car le mouvement propre de l'art, ordonné à l'ordre transcendental, est la divinisation du spirituel dans le sensible. »

Comme vous avez raison, Rév. Père, et comme les théoriciens de l'esthétique gagneraient à vous lire ! En effet, si l'art a pour seule fin l'œuvre elle-même et sa beauté, on doit cependant dire — et ne l'a-t-on pas souvent oublié — que pour l'homme qui opère, l'œuvre à faire entre elle-même dans la ligne de la moralité, et à ce titre, elle n'est qu'un moyen. Si l'artiste prenait pour fin dernière de son opération la fin de son art ou la beauté de l'œuvre, il serait purement et simplement un idolâtre. Il faut donc absolument que l'artiste, en tant qu'homme, travaille pour

autre chose que son œuvre, et de mieux aimé. Dieu est infiniment plus aimable que l'art. Et si l'art est libre dans son domaine, son domaine est subordonné. C'est, du moins je le crois, dans ce sens seul, qu'il est permis de parler d'art chrétien et de concevoir les rapports qui existent entre l'art et la moralité. Mais que le R. Père m'excuse de redire après lui, sous une autre forme, ce qu'il a si bien dit lui-même.

On voit, par ces quelques notes, que ce fascicule du Dictionnaire de spiritualité ne le cède en rien, en intérêt, aux fascicules précédents.

Jean GAUTIER.

III. — Les Fiancés de Leningrad[1]

Le livre que le P. Bessières a écrit sous le itre « Les fiancés de Leningrad » est un roman destiné à faire connaître la Russie soviétique, ses désordres, sa déchristianisation, ses malheurs et à alerter, par le nouveau témoignage, un public toujours prêt à s'endormir, ou à se laisser tromper, ou à considérer que ces choses-là sont trop lointaines pour être connues.

Dans une note faisant suite au récit, l'auteur nous fait savoir que « les plus hautes autorités morales exprimèrent récemment le désir de voir, dans le monde entier, des romanciers chrétiens étudier la psychologie du bolchevisme, les ravages causés par l'application des conceptions bolchevistes dans la famille, la cité, la société... »

Dans le « papillon » d'envoi qui accompagne le livre, il est parlé de « la plus haute autorité morale du monde ». Ainsi le Pape lui-même a exprimé un désir à ce sujet. Ce n'est pas un mince hommage au bon roman et aux services que peut rendre ce genre littéraire dans le monde contemporain.

On comprend que le P. Bessières ait répondu présent ! et qu'il se soit mis en ligne. Il y était autorisé par la souplesse d'un talent qui lui permet d'aborder avec succès les genres les plus divers. Il a, en outre, l'avantage de posséder une information précise et étendue sur tous sujets d'actualité relevant de l'apologétique, de la sociologie, de l'histoire...

1. Spes, éditeur. 10 francs.

Dans « les Fiancés de Leningrad », il a très heureusement fondu ensemble la fantaisie de l'histoire, fiction et réalité.

Un mot, d'abord, du roman.

Les deux fiancés s'appellent Alexis et Nastenka. Ils sont nés à Limoges, un peu avant 1914.

Vous connaissez Limoges, mon Père, le contraste de ses fumées industrielles et de sa fraîche campagne aux bords de la lente rivière ? Que de rapides et jolies notations touristiques sur les paysages, les saisons, la lumière, etc... ! C'est reposant.

Les pères de ces deux enfants sont des ingénieurs russes venus en France pour faire un long séjour et qui y ont contracté mariage avec deux françaises. Ils sont rappelés dans leur patrie par la grande mobilisation. Les enfants seront élevés à Limoges, au sein des pieuses familles de leurs mères.

Après la paix séparée de 1917, les deux épouses rejoignent leurs maris en Russie, avec les enfants. Ces deux familles appartenant à la bourgeoisie figurent, tout de suite, parmi les suspects, puis parmi les victimes de la révolution, par le courageux refus d'adhérer au *Credo soviétique*. Les deux enfants restent orphelins.

Elevés désormais dans le culte de Lénine et de sa meurtrière idéologie, ils deviennent des disciples et ensuite des apôtres du nouvel évangile soviétique. La jeune Natenska est nommée institutrice. Alexis est envoyé en France, à Limoges, pour organiser dans le pays de sa naissance, la propagande révolutionnaire, mais l'amour avait, déjà, fait son apparition, un amour pur, malgré le dérèglement inimaginable des idées. Ils se marieront quand Alexis sera de retour en Russie.

Mais voici qu'Alexis retrouve à Limoges toute sa première enfance chrétienne endormie dans le fond de son cœur. Le vieux passé opère en lui, à coup sûr. Par lettres, il travaille à ramener maintenant sa fiancée à la foi de leur cinquième année. Stupéfaction et douleur de celle-ci devant ce qu'elle appelle une apostasie. Son fiancé est perdu pour elle.

Cependant voici qu'elle-même, dans ses fonctions d'institutrice, est témoin, et presque victime, de telles horreurs, de tels dévergondages de mœurs, de telles impiétés qu'elle prend en horreur et sa fonction et les doctrines et les mœurs de son pays. Alexis l'appelle. Elle accourt en France. Leur mariage aura lieu

dans l'église de leur enfance, sous le regard des grand'mères qui ont tant prié.

Voilà le roman.

Dans le roman, avons-nous dit, s'insère l'histoire si souvent racontée de la décadence de la Russie, de ses doctrines et de ses mœurs, depuis la révolution de 1917. De nombreux récits en ont été faits, qui sont bien loin d'être d'accord. Les uns disent noir, quand les autres disent blanc.

Qui faut-il croire ?

Assurément, il faut croire le P. Bessieres. Il a étudié la question en vue de conférences qu'il a données. Il est d'accord avec Mgr d'Herbigny, dont le témoignage, paru, d'abord, dans la *Revue des Deux Mondes*, fit sensation, il y a deux ans.

La propagande des sans-Dieu, les excès organisés de l'impiété, l'assassinat devenu moyen normal de gouvernement, la misère des paysans, les famines, l'avilissement du peuple, le retour des enfants à l'état sauvage, la perversion inouïe des mœurs, tout cela n'est que trop réel.

Le P. Bessières n'a pas reculé devant les détails révélateurs. Il le devait, afin d'avertir, une fois de plus, en quel état de misère et de dépravation se trouve, notamment, l'enfance des écoles en Russie.

Les moralistes ont l'habitude de dire : *Quid leges sine moribus* Les lois ne servent de rien sans une bonne morale. Oui ! Mais quand ce sont les lois qui anéantissent la morale ? *Quid mores sine legibus* ? Que devient la morale sans de bonnes lois pour la soutenir ?

Le P. Bessières a dressé, à sa manière, le réquisitoire du monde civilisé contre le gouvernement des Soviets, qui fait rétrograder tout un immense peuple vers la barbarie, étant bien entendu que la barbarie s'allie très bien avec les progrès scientifiques et tire même de la science des méthodes inédites de destruction.

Les vacances ayant mis en retard la présente recension, qu'il soit permis — en marge, bien sûr, de toute littérature — de s'étonner et même de s'affliger que la Russie, sans avoir eu à donner la moindre marque de repentir d'avoir tout piétiné de ce qui fait de la dignité de la vie humaine, ait été invitée à prendre place, avec siège permanent, à la Société des Nations, sous le patronage d'un ministre français.

Si le présent livre relève de la littérature, puisqu'il s'intitule roman, combien plus il relève de la sociologie et de la politique, au noble et large sens de ce mot. C'est de la littérature d'action. Elle est au service de tous ceux qui militent pour le salut de la civilisation, c'est-à-dire pour la défense et l'expansion du christianisme.

Pr. TESTAS.

IV. — Note sur la prière : Domine, in unione... avant l'office

Il n'y a pas de pratique sur laquelle insiste plus sainte Gertrude que celle de s'unir, soi-même et toute son action à Jésus-Christ : *in unione* revient sans cesse dans les *Pieces Gertrudianoe*. Nous n'en citerons que trois exemples :

1° *Aute Horis canonicales...* « *Quare, in unione amoris illius quo Filius adoravit omniaque opera redemptionis humanoe perfecit, hoc divinum officium inchoabo fideliter persolvam...* »

2° *Suspiria ante officium : Beatae Melchtildi aiebat Jesus quod si quis hanc oratiunculam horis canonicis proemittere assuesceret, quod eadem tunc cum orationibus suis uniretur... Domine Jesu in unione istius* (*mieux que illius*) *intentionis et amoris quo tu humiliter Deo Patri persolvisti, has tibi horas offero et persolvo.*

3° A la fois *unio et commendatio : Pie Jesu, in unione amoris illius quo in cruce spiritum Patri commendasti, commendo tibi spiritum et animam meam...*

Est-elle l'auteur de la prière que nous récitons après l'*Aperi*, au commencement de l'office ?

E. MALBOIS.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DE QUELQUES REVUES

Q. *Que pensez-vous de différentes revues récemment lancées: Russie et chrétienté, Œcumenica, Unitas?*

R. La première est un périodique bimestriel (Abonnement 10 fr.), publié par le Centre dominicain d'études russes Istinia, 39, rue de la Barre, Lille. Elle se consacre à « coopérer au triomphe de la Foi sur le matérialisme marxiste » et à promouvoir à cette fin le si désirable retour de l'orthodoxie russe à l'Unité catholique ».

La seconde est une revue d'inspiration anglicane: publiée en français, elle a pour objet le rapprochement des églises dans le sens du Congrès de Stockholm. C'est dire que nous ne saurions l'approuver sans réserves.

La troisième, malgré son nom, ne s'occupe pas directement de l'Union des Eglises.

Avec la pleine approbation des autorités catholiques, elle est l'organe d'un mouvement d'information concernant l'activité des « sans-Dieu », (18, rue de Varenne, Paris-VIIe. 15 fr l'abonnement annuel).

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE ECCLESIASTIQUE

L'Ami du Clergé. — 8 novembre 1934. — *Un nouveau problème de morale: la continence priodique dans le mariage.* Ogino, Knaus, Smulders sont à l'ordre du jour de la science médicale et par contre-coup de la théologie morale et pastorale. Rappelons-le pour les lecteurs qui l'auraient oublié: ces trois noms désignent de savants gynécologues, infatigables et habiles chercheurs, qui, par des voies différentes, viennent d'aboutir à éclairer un problème jusqu'ici demeuré obscur : celui de la génération humaine, d'une manière plus précise, celui de l'ovulation et de la fécondation.

Dans un article important de 15 grandes pages, le rédacteur de l'*Ami* expose la méthode d'après l'ouvrage même de Smulders, ensuite il l'apprécie au point de vue moral, enfin il tire les conclusion pratiques.

Sur la méthode, voici en résumé ce qu'il faut retenir. Théoriquement toute femme *normale* est stérile 11 jours avant ses règles, féconde 8 jours avant ces 11 jours, stérile de nouveau pendant les jours qui précèdent la période féconde. Pratiquement, si les conjoints veulent éviter la conception, ils doivent déterminer à l'avance la date de la menstruation future et ne point commettre d'erreur. Or, cette détermination suppose la connaissance très exacte de la durée habituelle du mois menstruel. D'où la nécessité de ne point se fier à sa mémoire, mais d'inscrire sur le calendrier les dates et les calculs.

Alors se pose un grave problème moral : est-il permis d'user des rapports conjugaux exclusivement pendant la période d'infécondité ? Des moralistes n'hésitent pas à l'affirmer; d'autres nient ou hésitent. Dans la pratique, les deux thèses se rejoignent. Licite *perse* (première thèse) ou licite *per accidens* (deuxième thèse), la continence périodique, pour être pratiquée en conformité avec la loi morale, requiert un motif raisonnable. Elle pourra être pratiquée *pour un temps* dans les cas suivants : état pathologique momentané, faiblesse de la mère, maternités trop rapprochées, nécessité de maintenir la paix et la concorde entre les époux.

On ne pourrait adopter la continence périodique comme règle générale et pour toujours que pour des motifs plus sérieux : un danger grave résultant pour la mère d'une nouvelle conception, la quasi-certitude de mettre au monde un enfant mort-né, l'impossibilité matérielle

de nourrir et d'élever un plus grand nombre d'enfants, peut-être une tare héréditaire et incurable interdisant tout espoir d'engendrer une saine progéniture.

Dans les conclusions pratiques, nous détachons le passage suivant: « Aux incorrigibles usagers de l'onanisme ou des abominables recettes néo-malthusiennes... le confesseur insinuera comme un moindre mal... la pratique de la continence périodique.

« Aux époux qui auraient des motifs suffisants, le confesseur insinuera pareillement cette pratique, comme étant licite pour eux personnellement, à cause des raisons particulières qu'ils invoquent et qui sont sérieuses. Et il agira très sagement en leur demandant de garder le silence, autant que faire se pourra, tant sur l'indication que sur la pratique de la méthode...

« Dans les deux cas précédents, le confesseur fera son insinuation avec une prudente délicatesse: *caute*, avec précaution, disait jadis la S. Pénitencerie... »

Il y aura intérêt à rapprocher cet article de ce qu'écrivait, il y a quelques mois, un théologien de marque, le P. Salmans. Voir l'essentiel, dans *Revue Apologétique*, novembre 1934, p. 630-631.

Bulletin de Littérature ecclésiastique. — Juillet-octobre 1934. — P. FIDÈLE, *La doctrine de François d'Osuna.*

De plus en plus on s'intéresse à François d'Osuna dans les milieux spirituels. Bien rares pourtant sont les auteurs qui ont lu ses ouvrages; et ceux qui l'ont fait ne les ont pas toujours parfaitement compris. L'auteur de l'article fournit un complément d'explications sur quelques points particuliers de la doctrine du Mystique franciscain. Questions déjà ardues en elles-mêmes, questions complexes, rendues encore plus difficiles par la terminologie des Alphabets, assez déconcertante parfois pour les non-initiés. Problèmes subtils et délicats, auxquels, s'il faut en croire des théologiens sourcilleux, le maître de sainte Thérèse n'aurait pas donné une solution pleinement satisfaisante.

L'auteur étudie successivement le *No pensar nada* et le culte de la sainte Humanité de Jésus-Christ; la théorie des consolations spirituelles et des aridités; enfin, il examine quelle importance il faut accorder, suivant les Abécédaires, aux révélations, visions et autres phénomènes prénaturels.

Antonianum. — Octobre 1934. — Arduin KLEINHANS, *De l'usage des versions de la Sainte Ecriture dans les Eglises.* A propos d'une décision récente de la Commission Pontificale des études bibliques. — Bonaventure MARIANI, *Sacrifice prédit par Malachie* (Suite et fin).

La Scuola cattolica. — Août 1934. — Carlo COLOMBO, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel.*

The Clergy Review. — Octobre 1934. — Handley W. R. LILLIE, *Opposition que fit saint Thomas de Cantorbéry au roi Henri II.* — E. J. MAHONEY, *Relations des catholiques avec les hérétiques.* Etude de droit canon et de morale.

The Harvard theological Review. — Troisième fascicule 1934. — Andrew Banning, *Critique de la théorie du professeur Brightman sur un dieu limité.* — James A. Montgomery, *Le texte éthiopien des Actes des Apôtres.* Etude spéciale de critique textuelle.

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 10 octobre 1934. — *Les Etats Généraux de la Jeunesse.* — Depuis quelques mois, dans certains journaux, spécialement de gauche (*Notre Temps*, *L'Œuvre*, *La République*), on menait grand bruit au sujet de la prochaine réunion des Etats Généraux de la Jeunesse, salués comme une des institutions capables — avec les Etats Généraux du Travail et les Anciens Combattants — de servir grandement à l'élaboration et au soutien de l'Etat Nouveau. Ces trois institutions, en effet, disaient — chacune pour leur part — leur volonté de rompre avec les vieilles équipes et la nécessité d'une politique hardiment sociale, anticapitaliste, démocratique et pacifiste.

Enfin, le 23 et le 24 juin, on procédait aux réunions constitutives de ces « fameux » Etats Généraux. Dix-sept séances bi-hebdomadaires, durant lesquelles les programmes des différents groupements invités à participer au Congrès, avaient été exposés et critiqués en petit comité, les avaient préparés. De ces confrontations, de ces contacts, était née la conviction qu'il serait possible de dégager un certain nombre d'idées communes, et d'établir un cahier des « refus communs » de la jeunesse.

L'auteur de l'article examine brièvement les buts des Etats Généraux de la Jeunesse, leur physionomie et montre ce qu'il faut en penser.

Conclusion : « Malgré tout ce que nous venons de dire, le mouvement est à suivre, non à cause de l'importance de ses effectifs, mais en raison de ses campagnes d'opinion capables d'égarer le grand public et de lui faire croire à une entente générale de toute la jeunesse !

« Il est aussi à suivre, ce mouvement, en raison de l'indécision de la jeunesse petite-bourgeoise qui actuellement le compose. Elle peut si facilement glisser soit au Fascisme, soit au Marxisme révolutionnaire !...

« Les Etats Généraux de la Jeunesse sont encore à suivre, en raison des tendances qui s'y font jour, et qui, du seul point de vue catholique, appellent notre vigilance.

Les initiateurs de l'institution sont plus particulièrement sous l'influence des Jeunes Radicaux. »

— Victor Dillard, *Quelques traits de l'expérience Roosevelt.* Deuxième article.

Les socialistes et les classes moyennes. — Deux courants se manifestent en ce moment au sein des groupements politiques socialistes, sur l'attitude à adopter à l'égard des classes moyennes.

L'un — le plus important — a tendance à les laisser de côté, pour suivre une politique nettement révolutionnaire menée d'accord avec les communistes.

L'autre milite en faveur d'une union du prolétariat et des classes moyennes.

Le plan de Man et les néo-socialistes, dans un grand nombre de discours et d'écrits, s'inspirent de cette seconde méthode.

— J. Folliet, *La crise économique dans les colonies françaises*. — Paul Durand, *Chronique des allocations familiales*.

Chronique sociale de France. — Octobre 1934. — A. Crétenon, *La pensée corporative chez les catholiques sociaux*. — Henri David, *Les associations de parents d'élèves*. — « Nous constatons que l'Université est sortie du splendide isolement qu'avaient voulu pour elle ses fondateurs, qu'elle abdique sans omnipotence, et que, de très bonne grâce, elle a offert elle-même l'établissement et le maintien d'une liaison effective avec les familles, « usagères » de l'enseignement public.

« Nous constatons que les familles ont répondu à cet appel, non dans un esprit de soumission aveugle, encore moins dans un esprit de contrôle mesquin et d'opposition systématique, mais dans le but de collaborer loyalement et cordialement.

« Nous constatons que malgré des divergences de vues, des différences de situations, des oppositions d'idées soit politiques, soit confessionnelels, soit sociales, ce groupement des parents a pu se constituer, cette collaboration avec l'Université s'organiser, et que des résultats tangibles ont été obtenus, dans l'ordre, le respect mutuel et dans la paix. »

— Dr Zacharias, *Problème du travail en Extrême-Orient : la situation industrielle dans l'Inde anglaise*.

REVUES SCIENTIFIQUES

Revue des questions scientifiques (Louvain). — 20 mai 1934. — R. Bruynoghe, *Les groupes sanguins*. — J. Maisin, *Le traitement du cancer et ses possibilités d'avenir*. — E. Suys, S. J., *Le genre dramatique dans l'Egypte ancienne*. Intéressant et curieux.

— 20 juillet 1934. — Pierre Humbert, *Un manuscrit inédit de Gassendi*. — E. Bougy, *Les rayons X et la structure des corps solides*. Bonne vulgarisation des méthodes élégantes qui permettent d'atteindre la structure des cristaux, et même de nombreux corps solides à structure cristalline plus ou moins parfaite; utilité en métallurgie, en biologie, etc. P. Nélis, *La tuberculose est-elle contagieuse ou héréditaire?* Intéressant exposé des deux théories; aucun fait décisif n'existe actuellement qui permette de décider. « Il faut retenir pour l'instant que la tuberculose, *peu contagieuse pour les adultes de nos régions, le reste pour les enfants*. » — H. Dopp, *La matière dans l'espace interstellaire*.

— 20 septembre 1934. — M. d'Ocagne, *Napoléon et les savants*. — Abbé V. Jungers, *La limite de visibilité au microscope*. « En résumé, dès qu'on veut descendre au-dessous de 0,2 μ, on se heurte à des difficultés qui augmentent rapidement et deviennent bientôt insurmontables... Force nous est donc de reconnaître que le microscope actuel a atteint la limite de ses possibilités ». — M. Adant, *Les virus*. Exposé intéressant. — M. Thomas, *Le domaine de l'instinct*. A suivre. — A noter, p. 307, une critique pertinente, par F. Demanet, de « *Les Origines de l'Homme* » par R. Broom (Paris, Payot, 1934). — A l'affirmation un peu simpliste

que nos connaissances paléontologiques sont assez profondes « pour pouvoir exposer d'une façon parfaitement satisfaisante les échelons de l'évolution depuis le poisson jusqu'à l'homme et cette histoire est d'un intérêt puissant », F. Demanet oppose la réflexion écrite en 1913 par M. Osborn, non suspect en cette matière : « Avec l'âge nous avons nous-même éprouvé un manque de confiance, *un peu plus d'humilité* en face de ces transformations qui deviennent *plus mystérieuses* au fur et à mesure qu'on les étudie » ; et son affirmation en 1931 : « Nous sommes plus en peine que jamais de comprendre les causes de l'évolution. »

A. DE L.

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

J. CHAMPOMIER, **Petites Fresques, grands sujets,** Au Sans-Pareil 12 fr.

Ce livre manifeste sans doute quelque inexpérience... et l'auteur l'avoue humblement.

Mais il dénote aussi un désir peu commun d'approfondissement spirituel, une soif vraiment attirante de puiser aux sources éternelles... et à ce titre il mérite de n'être pas passé sous silence. L'auteur, en s'adressant, semble-t-il, à un groupement de jeunes filles cultivées nous met tour à tour en présence des représentants les plus authentiques de la pensée chrétienne. Saint Paul et saint Jean, Origène, saint Augustin, saint Benoît, et saint Bernard, commentés d'une façon parfois originale, à l'aide de Pascal, Claudel ou Brémond. L'auteur d'ailleurs s'attache moins à dégager la doctrine en elle-même qu'à décrire des attitudes intérieures en face du Christ. Il est bien évident que M. J. Champomier n'entend pas faire besogne d'historien... Mais il touche juste le plus souvent et, en en tout cas, il donne à ses lecteurs, le goût d'entrer plus avant dans la connaissance de ces grandes âmes.

E. D.

Grundriss der Aszetik nach dem Lehrbuch von Otto Zimmermann S. J. bearbeitet von Carl HAGGENEY S. J., gr. in-8° (XIV u. 332 S.) Freiburg im Breisgau 1933, Herder. 5 M. ; relié toile 6. 40 M.

La Providence n'a pas laissé au rude travailleur qu'était le P. Zimmermann de donner, après son grand manuel, le *Grundriss* i. e. l'abrégé attendu pour la classe et le rappel rapide des notions développées dans le Lehrbuch. C'est un de ses confrères et amis, le P. C. Haggeney, professeur au Grand Séminaire de Bensberg, près de Cologne, qui s'est chargé de ce travail.

Il n'a voulu que rendre plus court et plus immédiatement utilisable l'ouvrage en 700 grandes pages fort denses du P. Z. On retrouvera donc exactement la même doctrine purement ascétique, avec un très court

appendice sur la mystique. Le P. H. a même conservé le même nombre et la même numérotation des paragraphes. Seulement, la disposition typographique, le changement des caractères permettent une vue plus rapide et même plus nette de la marche générale et des divisions du traité. La bibliographie, si développée dans le Lehrbuch, est entièrement supprimée ici.

Comme memento, comme précis, il rendra donc les plus grands services aux élèves des séminaires ou novices, aux professeurs et aux prédicateurs de retraites, etc.

Sous cette forme réduite, il pourrait aussi plus facilement trouver un traducteur et des lecteurs en France. Il faut le lui souhaiter.

NAZAIRE FAIVRE. **Jésus, Lumière, Amour.** (Chez Lethielleux). 15 francs.

Ces pages visent, avant tout, l'exposition objective des faits et des enseignements du Christ. Elles évitent toute attitude combative, toute controverse et poursuivent le même but : préparer la pleine vision « du Christ Dieu — ainsi parle l'auteur — par la contemplation du Christ de l'Evangile ». Elles veulent aider les âmes à perfectionner leur vie par la connaissance et par l'amour de Celui qui est la Lumière et l'Amour par excellence.

En somme, consciencieux et souvent poétique exposé de la vie de N. S. depuis la naissance jusqu'au séjour à Nazareth.

Les considérations classiques sur le développement physique, intellectuel et moral de Jésus, y sont également commentées sans sécheresse et avec exactitude.

JEAN GAUTIER.

La prière du Christ dans le cœur du chrétien, par le R. P. GOSSELIN. S. J. Louvain, 11, rue des Récollets. 10 francs.

Sainte Angèle de Foligno disait que la seule récitation du *Pater* « lui révélait mieux les perfections de Dieu que le spectacle du firmament et de la création visible tout entière ». C'est que sainte Angèle, en vraie contemplative, entrevoyait, sous l'action même de la lumière divine, toutes les merveilles renfermées dans cette pièce si simple et si profonde... Mais toutes les âmes ne sont pas, à ce point, illuminées par le Verbe. Et le R. P. Gosselin le sait bien. C'est pourquoi il nous donne aujourd'hui, dans son intéressant petit livre, un commentaire suggestif et pratique du *Pater*, auquel il ajoute, par surcroît, le commentaire de l'*Ave* et du *Gloria*. Ce livre est excellent, et s'il n'apprend rien aux théologiens, il peut servir, avec véritable profit, de thème de méditation ou de lecture spirituelle, non seulement aux pieux laïques, mais aux étudiants en philosophie de nos grands séminaires.

Je pense que le R. Père qui attribue, sans restriction, à saint François d'Assise, un commentaire du *Pater*, en se référant à une vieille édition de 1739, n'ignore pas que cette attribution est, de nos jours, très controversée.

JEAN GAUTIER.

Abbé ALPHONSE DAVID. **Dilexit..., Diliges.** (Beauchesne, 117, rue de Rennes). Franco 26 fr. 40.

Ce livre, qui expose la dévotion au Sacré-Cœur avec le Bienheureux de Montfort, est d'une lecture agréable et variée. Qu'on en juge. Il renferme d'abord des cantiques. Et l'on sait que les cantiques du Bienheureux de Montfort ne manquent ni de théologie, ni de saveur, ni d'originalité.

Suivent des méditations sur le S. C., généralement substantielles, et qui ne suggèrent pas la pensée d'une dévotion à l'eau de rose. Puis des prières, toutes puisées à bonne source. Enfin des lectures, dont le choix, à l'exception d'un texte de Francis Jammes, bâti sur le sable (p. 360) reste excellent.

Ce travail rendra service aux prédicateurs de retraite, et sera utilisé, avec avantage, dans les paroisses, à l'occasion du mois du Sacré-Cœur. Nous regrettons seulement que l'auteur ne l'ait pas fait précéder d'une courte introduction sur l'histoire et le développement d'une dévotion qu'il connaît si bien, et qu'il expose avec tant d'amour.

R. P. BIERBAUM. **Pusillum.** (Chez Casterman, 66, rue Bonaparte.) 16 fr. 50 franco.

Le R. P. Bierbaum, O. F. M., achève, par ce second volume, le cycle liturgique de ses méditations sacerdotales. Nous avons déjà dit, dans l'une de nos recensions, tout le bien qu'il fallait penser de l'entreprise du R. Père. Ses méditations sont substantielles, nourries de théologie et de textes sacrés. Elles rappellent aux prêtres leurs devoirs les plus saints, sans rien exagérer, mais sans rien atténuer. Un bon nombre sont également consacrées aux divers Ordres de la cléricature et peuvent, en conséquence, aider les séminaristes qui se préparent au service de l'autel. Ce second volume de méditations sacerdotales couronne dignement le travail du P. Bierbaum. La traduction française, due à L. Olivie, ne trahit pas le texte allemand.

JEAN GAUTIER.

CÉCILE JÉGLOT. **La jeune fille à l'école des saints.** (Editions Spes). 12 fr.

« Toute école de sainteté est école de justice, de vérité, de charité divine, mais aussi de volonté, d'humanité, de beauté.

« Parce que le saint, à mesure qu'il grandit en Dieu, tend à l'universel, aime et comprend mieux l'homme, un saint est toujours profondément humain. Si bien que se mettre chaque mois à l'école d'un maître pris au cycle sanctoral, c'est s'entraîner avec lui d'un double mouvement aux larges horizons spirituels et aux grandes réalisations pratiques. »

C'est ce que Cécile Jéglot, moitié par biographie, moitié par adaptation à notre vie, essaie de nous montrer dans la mesure possible. Nous n'oserions dire qu'elle y réussit parfaitement, mais son livre renferme de bien jolies choses et d'utiles enseignements.

On me laissera seulement formuler une critique et exprimer une crainte. La critique m'est suggérée par deux chapitres du volume qui en compte

une vingtaine. Elle porte, on le voit, sur peu de chose. Elle se résume ainsi : peut-être eût-il été préférable de ne pas entrer trop avant dans les détails de la vie des deux saintes Agnès et Agathe pour en retirer tout un enseignement sur la pudeur et sur la fermeté. Nul n'ignore que la légende, qui travaille sur le réel, la déforme quelquefois. Or les Actes des deux martyres chrétiennes ont subi des déformations de ce genre. Le merveilleux s'y mêle à d'indéniables miracles, et c'est sur ce merveilleux qu'il faut éviter d'édifier un enseignement dogmatique ou moral. Le livre de Cécile Jéglot, au moins dans ces deux petits chapitres, n'a pas évité complètement cet écueil. Voilà ma critique. Ma crainte est celle-ci. C'est que Mlle Jéglot, qui nous a donné des œuvres si intéressantes, telles que *La Vierge dans l'art*, et *L'Art d'être soi*, n'abuse de sa facilité d'écrivain en s'attardant à des sujets qui ne lui permettent pas de donner toute la mesure de son très réel talent. Il ne s'agit pas tant de multiplier les livres, même les livres de piété, que de faire œuvre grande, large, profonde et durable. Cette œuvre, Cécile Jéglot, à condition qu'elle se réserve et se recueille, est capable de la tenter.

Jean Gautier.

R. P. Dissard, S. J. **Le Père Cayron.** Apostolat de la Prière, Toulouse. 12 fr.

Quand le Père Cayron mourut, en 1757, tout paraissait favorable à sa prompte béatification. La renommée de sa sainteté emplissait Toulouse, mais deux événements : la suppression de la Compagnie de Jésus qui précéda de peu la révolution française, puis la loi de 1901 qui chassa les religieux, empêchèrent la glorification solennelle du serviteur de Dieu.

Pour n'être pas béatifié cet insigne Jésuite n'en est pas moins recommandable, ni sa vie moins édifiante. Vie intérieure profonde, dans une période de frivolité, et direction spirituelle très sûre, dominée par deux idées mises en relief par le R. P. Dissard, le biographe : « Le souverain domaine de Dieu, et l'amour douloureux de N.-S. » A noter encore que le Père Cayron réalise admirablement, en sa personne, le mélange harmonieux d'une grande austérité et d'une dévotion tendre, enthousiaste, dont certains traits nous ramènent aux récits des Fioretti. Ce maître des novices, chargé de former les jeunes Jésuites nés et grandis aux années tristement fameuses de la Régence, peut servir de modèle, non seulement aux religieux, mais encore aux simples fidèles. C'est dire que sa biographie est éminemment bienfaisante.

Jean Gautier.

LITTÉRATURE

H. Charasson. **Mon Seigneur et mon Dieu.** Flammarion, 10 francs.

Nous ne voulons pas attendre avant de recommander chaudement à nos lecteurs ce recueil de très beaux poèmes religieux sur lesquels il y aura lieu de revenir plus longuement.

VARIÉTÉS

E. DUPEYRAT. **Ceux-là... mes frères.** Education intégrale, 3 bis, rue de la Sablière, Paris (14e).

Ce Journal d'une travailleuse sociale, publié dans la Collection Rénovation, mérite de retenir l'attention de tous ceux qui ne veulent pas rester indifférents au sort douloureux de la classe ouvrière. Ces tableaux vécus sont plus suggestifs que tout exposé théorique.

P. LÉONARD BOHLER. **Sœur Marie-Agnès,** Franciscaine de N.-D. du Temple. Téqui, 5 francs.

Biographie émouvante d'une religieuse franciscaine.

J. RAIMOND. **Je suis la Voie.** Téqui, 10 francs.

Méditations sur les mystères du Rosaire : la forme oratoire n'enlève rien à la solidité du fond.

L. ROUZIC. **Le Prix des Larmes.** Téqui, 10 francs.

Nouvelle édition d'un livre excellent consacré à magnifier la douleur chrétienne.

Mgr MILLOT. **Plans de Sermons de circonstances.** Téqui, 10 francs.

Recommandé à nos confrères, parfois pris au dépourvu par les nécessités du ministère.

DER GROSSE HERDER. **Nachschlagewerk für Wissen u. Leben** (Encyclopédie scientifique et pratique). 4e édition entièrement refondue du « Herders Konversationslexicon ». 12 vol. de texte et 1 vol. Atlas politique et économique. In-8°. Fribourg-en-Brisgau, Herder, édit.

Vol. VIII : **Maschona à Osma,** avec nombreuses illustrations dans le texte, et 18 pages de gravures hors texte, 33 articles encadrés i.e., spécialement développés (1.696 col. de texte et 145 de supplément : 18 plans en couleurs de villes, 6 de tableaux, etc., en tout 1.651 gravures). 1934. Relié demi-chagrin, tranches marbrées, 34,50 M. ; demi-rel. veau, tranches dorées, 38 M.

Le huitième volume continue dignement les précédents. Inutile de revenir sur les caractères généraux : à la fois scientifique et pratique, papier glacé et impression irréprochable, reproduction luxueuse, et aussi brièveté souvent excessive des notices, mais objectivité très généralement obtenue dans les articles particulièrement délicats et sur les points névralgiques.
Nous signalerons spécialement pêle-mêle des articles qui nous ont paru plus intéressants ou plus significatifs : Matérialiste ; Messe (5 colonnes) ; Monarchie (4 col.) ; Missions (8 col.), avec de nombreuses illustrations, carte coloriées, statistiques. Les missions allemandes se sont développées surtout après la guerre. Ainsi, sur 56 missions allmandes i.e. de langue allemande, comprenant par conséquent les missions autrichiennes et de la Suisse allemande, 42 sont postérieures à la guerre. La plus ancienne remonte à 1880 ; Musique (9 col.) ; Préparation militaire. Il y est dit : « En Allemagne, actuellement, pas d'éducation militaire de la jeunesse

puisqu'on n'utilise pas pour les exercices les armes de guerre. La formation générale de la jeunesse consiste uniquement en des sports militaires. » Tableau fort ingénieux des principaux aliments au point de vue de leur teneur en albumine, graisses, hydrates de carbone, calories, vitamines.

Mentionnons enfin 10 colonnes sur le National-Socialisme, son origine, son développement historique, ses doctrines et son organisation. L'article se termine par ces mots sur l'attitude actuelle (début 1934) de l'Allemagne au point de vue de la politique extérieure : « Disposition à renforcer la paix par des traités et un contrôle général des armements, parité des forces militaires en hommes et armements défensifs, à obtenir en un laps de temps impossible à préciser, mais qui doit commencer dès maintenant. »

Vol. IX : **Osman à Reuchlin.** 37 articles encadrés et 20 pages de gravures 1.756 col. de texte et 124 de suppléments ; 14 plans de villes, 5 planches en couleur, 13 en noir..., en tout 1.774 gravures). 1934. Mêmes reliures et prix que le volume précédent.

Inutile de redire pour ce volume ce qui a été si souvent dit au sujet des précédents. Signalons seulement quelques titres d'articles : Autriche (25 col.) ; Palestine, avec de superbes photographies et une carte de la Palestine au temps de N. S. ; Chars d'assaut avec gravures et dessins détaillés ; Papes avec une liste complète ; Paris (13 col.), avec deux superbes cartes, l'une de l'intérieur, l'autre de la banlieue. Les divers renseignements d'ordre historique, administratif ou économique sont bien à jour ; Provence, avec indications précises sur la littérature provençale et même la prononciation figurée de la langue ; Psychanalyse, exposé très clair et critique compétente ; série illustrée des Chanceliers de l'Allemagne depuis Bismark jusqu'à Hitler (21) ; enfin, on lira, à l'art. Poincaré, ces quelques lignes d'appréciation : « Représentant de la politique de revanche à l'égard de l'Allemagne avant et après la guerre, champion acharné de la vieille tradition de domination et de prestige de la France. Grand avocat, possédant l'esprit juriste, si proprement français ; à peu près dépourvu de sentiment, d'un esprit raide, peu enclin à accepter une discussion ou des accommodements, il se tient froidement à ses décisions toujours définitives » ; et à l'art. Reims : « Du côté allemand Reims a toujours été épargné dans la mesure du possible. Ce n'est qu'occasionnellement qu'il a été bombardé à titre de représailles. On visait des formations d'artillerie qu'on avait reconnues (le plus souvent près de la cathédrale), ainsi que des rassemblements de troupes. La cathédrale était occupée par des prisonniers allemands blessés. La tour nord seule en a été bombardée le 19 septembre 1914 parce que des observateurs avaient reconnu avec précision qu'elle était utilisée indûment par les Français comme poste d'observation, malgré la présence du pavillon de Genève (les Français le nient). Le dommage a été causé surtout par l'échafaudage environnant la tour et qui prit feu. Quant aux obus qui ont atteint en plein la charpente du toit à la cathédrale comme à l'église Saint-Rémi, il a été prouvé que c'était par erreur. »

E. R.

Agenda Ecclésiastique pour l'année 1935. 46ᵉ année (C. D. 204).

Le plus pratique, le plus complet, le plus solide. Deux jours seulement à la page — un abrégé de l'ordo français et universel — les principales formules et bénédictions liturgiques — des renseignements médicaux, économiques et postaux — de nombreuses pages blanches — calendrier de 1936, etc...

Cet agenda est parfaitement adapté aux besoins quotidiens du prêtre ; chaque année son contenu, sa présentation sont améliorés... Pour 2 fr., un agenda de 300 pages sur papier mince et solide, fabriqué spécialement pour l'écriture à l'encre, dans une reliure plein pégamoïd très résistante, étudiée spécialement pour tenir en poche, muni d'un crayon. En reliure supérieure pleine peau souple : 8 fr. — P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6ᵉ). N° 102. — Novembre 1934.

Noël Guy. **Athènes...** Nathan, 16 francs.

Une histoire d'Athènes facile à lire, dans un récit agréable. L'ouvrage n'a aucune prétention scientifique, mais on apprend beaucoup en étudiant de près ces belles illustrations.

Une mystique du XIXᵉ siècle : Mère Thérèse-Emmanuel, cofondatrice des religieuses de l'Assomption (1816-1888), par une Religieuse de l'Assomption. Préface de S. Exc. Mgr de Llobet, archevêque d'Avignon. Un volume petit in-8° xx-268 pages, 20 gravures. Prix : 10 francs ; port, 1 fr. 05. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris (8ᵉ). C. C. 1668.

De cette âme, objet des prédilections divines, et à qui sainte Catherine de Sienne avait dit durant une contemplation : « Tu es ma sœur », son directeur spirituel, Mgr Gay, pouvait témoigner : « Je n'ai jamais connu d'âme à qui Dieu ait tant parlé... Pauvre petite créature aimée de Dieu à faire envie aux anges ! » Ce même prélat, après la mort de la religieuse, déclarait : « J'estime l'une des meilleures grâces de ma vie la volonté divine qui m'a fait rencontrer cette belle âme et être pendant quarante ans son témoin et son père spirituel... Mère Thérèse-Emmanuel fut une religieuse parfaite. Une religieuse, c'est avant tout une créature consacrée à Dieu, qui ne vit que pour lui, pour ses intérêts, pour sa gloire ; qui se regarde comme lui appartenant en propre, tout entière et sans réserve, trouvant juste dès lors et estimant un bien suprême que Dieu la traite en Dieu...

« Rien qu'à la voir on comprenait qu'elle vivait absolument libre, qu'elle était absolument pure, qu'ayant les deux pieds sur la terre, elle avait dans le ciel son trésor, sa conversation et son cœur. On l'eût volontiers prise pour une ressuscitée...

« Elle fut une merveilleuse orante, mais parce qu'elle était une voyante merveilleuse. Il est écrit de la Sagesse éternelle qu'elle « daigne prendre ses délices avec les fils des hommes ». Elle les prit manifestement dans cette âme qu'elle s'était choisie ; cette âme lui était un sanctuaire et un lieu de repos. Quels entretiens ! Quels enseignements ! Quelles confidences ! Et quelles irradiations !...

« La douce servante de Dieu en était étonnée, éperdue, confondue, et il

fallait que son père spirituel l'obligeât à recevoir des communications dont elle se jugeait et déclarait indigne. »

La fondatrice, dont elle fut le plus puissant soutien, disait d'elle :

« Elle était comme une enfant à l'égard de ses supérieures, et comme une Mère illuminante et dévouée pour toutes celles qui l'appelaient leur Mère. »

Lumière, dévouement total à Dieu et au prochain, telles étaient bien les caractéristiques de cette âme.

L'illustre préfacier conclut ainsi la présentation de cette biographie qui semble bien l'avoir captivé : « De telles existences expliquent devant nous comment se poursuit la vie mystique du Christ dans son Eglise. Sa présence est réelle, son action permanente... Il a admis Mère Thérèse-Emmanuel à une intimité si filiale que le désir doit nous venir de goûter, nous aussi, par elle, combien le Seigneur est doux à ceux qui l'aiment comme elle l'aima. »

LES DISQUES

Les musicographes apprendront avec plaisir que M. Maurice Malloz entreprend une collection, l'*Anthologie sonore,* destinée à faire connaître des pages de musique ancienne, qui sont restées jusqu'à présent enfouies dans les bibliothèques. Il a édité déjà deux disques qui sont d'un grand intérêt et d'une exécution impeccable, des chants italiens du XIVe siècle et des Fanfares de cuivre de Johann Pezel, musicien allemand de la fin du XVIIe siècle. Cet effort mérite d'être loué hautement. Nous avons je ne sais combien d'éditions des *symphonies* de Beethoven, ou de *Parsifal*, ou de *la Walkyrie ;* et à côté de cela un nombre considérable d'œuvres qui valent celles-là demeurent totalement inconnues.

Schumann a en ce moment les faveurs des virtuoses. Mme Magda Tagliafero interprète avec le talent qu'on lui connaît le *Carnaval de Vienne* (Pathé. P. A. T. 10, 20, 21).

C'est un des meilleurs enregistrements de piano qu'il m'ait été donné d'entendre. De son côté, M. Piatigorsky donne une exécution magnifique du *concerto en la mineur* pour violoncelle (Gramophone DB 2244 à 46).

M. Piatigorsky se révèle comme un des premiers violoncelliste actuels, mais le concerto de Schumann reste, somme toute, une œuvre secondaire où les défauts du genre apparaissent de façon sensible.

J'ai beaucoup goûté la *Cantate profane* n° 212 de Bach, enregistrée par M. Gustave Bret avec le concours de Mme Jeanne Guyla et de M. Martial Singher. Cette cantate « Nous avons un nouveau gouverneur », écrite en dialecte saxon, célèbre l'arrivée du chambellan Hein-

rich von Dieskau dans la bourgade de Klein-Zoscher. Ce n'est pas le burlesque qui me frappe le plus dans cette œuvre. Sans doute Bach a donné à cette cantate une saveur paysanne, mais Bach n'a pas besoin de peindre des paysans saxons pour être lourd; le burlesque, s'il y en a, est de second ordre.

J'ai été plutôt frappé par certaines pages d'une grâce délicieuse qui pourrait le faire attribuer à Mozart. M. G. Bret a traduit et adapté cette œuvre avec sa haute compétence; mais pourquoi a-t-il substitué le piano au clavecin? (Gramo DB 4939 et 40).

Les musiciens modernes résistent rarement au besoin de remuer la masse d'un grand orchestre.

C'est ainsi que Ravel a cru devoir orchestrer ses *Valses nobles et sentimentales*. Sans doute son orchestration est pleine de trouvailles ingénieuses, mais tant de subtilités harmoniques me paraissent excessives. Si le mot qu'on attribue à Ravel est exact : — Comme je me trouve mélodiste — aurait-il dit, nulle part il n'est plus mélodiste que dans ces valses; certaines sont ravissantes, telles la seconde et la troisième, et l'épilogue aussi qui se termine par une admirable pédale. On aura plaisir à les entendre dans la belle interprétation qu'en donne l'orchestre de la Société des concerts du Conservatoire, sous la direction de Piero Coppola (gramo DB 4935 et 36).

Mlle Lily Laskine, soliste des Concerts Lamoureux, interprète avec une virtuosité brillante deux pièces pour harpe solo, un *Impromptu caprice* de Gabriel Pierné et une *Ballade Roumaine* de Stan Golestan; je lui reprocherai seulement un peu de dureté dans les « forte ». M. Vladimir Horowitz nous donne un disque de piano ravissant avec une *Pastourelle* et une *Toccata* de Poulenc et la 11e *Etude* de Debussy (pour les arpèges composés). Le piano dans l'enregistrement est si difficile, y sonne parfaitement. (Gramo DB 2247).

Ceux qui aiment Couperin auront de la joie à apprendre que Wanda Landowska va consacrer six disques aux *Pièces de clavecin*.

Le tirage est limité à mille exemplaires et les commandes exécutées dans l'ordre d'arrivée par la maison du Gramophone (DB 494 à 46).

André CHARLIER.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

CE QUE JE PENSE DU TRANSFORMISME [1]

II

Entre la vogue ou, mieux, le triomphe incontestable de la théorie évolutionniste et la valeur des arguments scientifiques qui l'appuient, il y a une étonnante disproportion. Quelles peuvent être les raisons d'un feveur en apparence si peu justifiée ? Ces raisons sont diverses et de qualité fort inégale. Il y en a de mauvaises qu'il faut signaler ; il y en a de bonnes qu'il faut approfondir, car de leur étude ressortira, je pense, la vérité de cette affirmation que l'évolution se concilie facilement avec les principes les plus certains de la philosophie traditionnelle.



Les mauvaises raisons sont celles qu'inspirent l'estrit antireligieux ou les préjugés métaphysiques.

Le désir de battre en brèche le dogme catholique est, actuellement, étranger à la presque totalité des savants qui traitent du transformisme avec compétence et autorité. Il se trouve manifestement dans quelques manuels de vulgarisation dont, malheureusement, l'influence est grande et funeste en certains milieux.

On ne saurait nier que, dans le passé, la lutte, et une lutte très vive, n'ait été trop souvent portée sur le terrain religieux.

Darwin, parfois rangé parmi les adversaires de nos croyances, fait maintes fois mention d'un *Dieu créateur* dont il regardait l'intervention comme nécessaire pour expliquer l'origine de la vie. Mais comment ne pas voir un dessein d'athéisme et d'irréligon dans l'œuvre d'un Hæckel, pour prendre un exemple ? Un

1. *Revue Apologétique*, janvier 1935.

des plus ardents défenseurs du transformisme mécanique, un homme de grande érudition et de beaucoup d'esprit, mais étranger à la foi religieuse, le Dr A. Labbé, parle quelque part de « cette bombe monstre, violemment antichrétienne, athée », lancée par Hæckel, laquelle, ajoute-t-il, « a détruit et n'a rien pu reconstruire[1] ».

Démolir les croyances religieuses, c'était le souci de plusieurs. On ne saurait nier que le désir de se passer de Dieu, d'expliquer les mystères du monde sans Cause première et sans créateur n'ait amené au transformisme de nombreux adeptes. Hæckel est déprécié dans l'opinion des juges autorisés et impartiaux ; il est encore cité, avec honneur, par d'aucuns pour qui la science est, avant tout, une arme de combat contre le christianisme.

Présenté comme une sorte de libération de l'esprit humain asservi par les dogmes ou la métaphysique, le transformisme devait être accueilli par les catholiques avec une nécessaire défiance. Je n'entrerai pas dans l'histoire de polémiques longues et acharnées. Mais l'étude du passé est généralement instructive et, si des erreurs de tactique furent commises, il est bon de les signaler pour les éviter à l'avenir.

Certes, l'attaque ne pouvait demeurer sans riposte. Je m'en voudrais de diminuer, en rien, le grand mérite de ceux qui, justement alarmés, prirent en main la défense des vérités essentielles qui leur paraissaient gravement menacées. S'ils se sont parfois trompés, ils ont plus d'une excuse.

On était alors en plein règne du *Concordisme*. Loin de chercher à diminuer les points de contact et de friction possibles, entre le dogme et la science, on visait à un *accord* de plus en plus précis, et l'apparition d'une théorie scientifique nouvelle, qui se donnait comme destructrice, semblait appeler une défense sur le terrain scientifique lui-même. Les exégètes les plus en vue interprétaient certaines pages de la Bible dans leur sens littéral avec une rigueur que n'avaient pas connue un S. Augustin, un S. Grégoire de Nysse, un S. Thomas d'Aquin. Enfin, l'oubli de la philosophie traditionnelle ne préparait pas à la controverse métaphysique et des esprits plus ou moins imbus du mécanisme cartésien n'étaient pas aptes à scruter et à dévoiler les lacunes et les faiblesses du transformisme mécaniste.

1. Dr. A. Labbé, *Le conflit transformiste*, p. 7.

Ce fut donc au nom de la science que de nombreux catholiques s'élevèrent contre la doctrine nouvelle. Les plus prudents répétèrent, sans leur ajouter aucune force, mais en leur assurant une plus large diffusion, les critiques pertinentes et autorisées d'un Broca, d'un Agassiz, d'un de Quatrefages... Les plus hardis, unissant à des arguments scientifiques parfois mal compris les prétendues exigences de l'exégèse, rédigèrent des réfutations dont la lecture serait actuellement pénible.

Cette manière d'agir eut plusieurs résultats fâcheux. Elle fortifia la position des adversaires qui, devant notre émoi, se figurèrent que leurs coups avaient porté. Elle disqualifia l'apologétique, en l'obligeant à de successives retouches, mais, surtout, elle parut lier le sort de nos dogmes à celui des opinions fixistes. Enfin, et ce fut la plus grave des conséquences, elle troubla les esprits et inquiéta les consciences, en faisant croire que toute théorie évolutionniste est inconciliable avec le dogme catholique. « Pourquoi donc, écrivait, en 1921, un docte professeur de Louvain, a-t-on pu exploiter fructueusement le darwinisme contre la religion, sinon parce qu'il s'est rencontré des auteurs catholiques qui ont compromis la religion chrétienne, en la représentant faussement comme inconciliable avec des théories scientifiques[1] ? »

Evidemment, et il y a maintenant peu de mérite à le constater, tout cela eût été évité si l'on avait plus rapidement et mieux saisi la vraie position du problème, si l'on avait établi, sur le terrain philosophique, une défensive qui aurait été facilement victorieuse. Laissant aux savants le soin de critiquer une hypothèse scientifique, l'apologiste catholique pouvait aisément déceler tout ce qu'a *d'absurde* la prétention de trouver dans le *fait* du transformisme une *cause* explicative et, partant, de supprimer la *cause première*.

Sans avoir contre la religion aucune hostilité déclarée, certains naturalistes s'attardent à la défense du transformisme mécaniste et donnent, avec une foi robuste, une chaleureuse adhésion à l'évolution la plus absolue. A leur insu peut-être, ils obéissent aux inspirations d'une métaphysique négative et à l'horreur de toute finalité[2]. Ils n'ont, d'ailleurs, de la finalité qu'une no-

1. H. de Dorlodot, *Le Darwinisme*, p. 78.
2. Reconnaissons qu'il y a une conception de la *finalité*, comme aussi du *vitalisme*, inacceptable pour les hommes de science. Si l'on commençait par

tion incomplète ou inexacte. On a beau leur faire observer que la finalité bien comprise est le fondement nécessaire de la science, que, sans elle, il n'y a plus de déterminisme ni, par conséquent, aucune possibilité de formuler avec certitude aucune loi physique. Peu leur importe ! La finalité évoque immédiatement à leurs yeux l'image d'une activité consciente, d'une intelligence directrice. Toutes les explications leur seront bonnes, sauf celle-là. D'où leur zèle pour faire revivre, sous de nouvelles formes, les vues de Lamarck, pour maintenir les seules influences extérieures et nier l'existence des *facteurs internes* de l'évolution ; d'où les critiques suscitées, en certains milieux, contre toute idée de *plan*, d'*adaptation*, de *finalité* en un mot. Quand M. L. Cuénot publia son beau travail sur l'*Adaptation*, où il démontre si clairement la finalité des phénomènes biologiques, il y eut contre lui une levée de boucliers. L'adaptation, c'est « une illusion séculaire », c'est une croyance ! On a pu lire, dans une étude sur cet ouvrage, cette conclusion que l'amour de la science n'est pas seule à inspirer : « Laissons à la métaphysique ou à l'apologétique le soin d'imaginer ce qu'elles ne trouvent pas, de remplacer les faits par des postulats... Animés de l'esprit de libre recherche, les hommes de science que nous sommes formulent sans parti pris toutes leurs conclusions : quelles qu'elles soient, fondées sur l'étude impartiale et désintéressée, elles se placent en dehors de toutes les croyances.[1] » Certes, après de si nobles déclarations d'indépendance intellectuelle, qui pourrait douter que M. Cuénot ne soit victorieusement réfuté ?

N'insistons pas. S'il y a de mauvaises raisons d'être transformiste, il y en a de bonnes. Ces dernières méritent un plus long examen.

*
* *

On ne saurait contester que l'apparition, en 1859, de l'ouvrage capital de Darwin : *L'Origine des espèces...* n'ait inauguré, pour les naturalistes, une ère féconde de discussions parfois très vives, mais aussi de patientes recherches et de travaux approfondis. La théorie de l'évolution a ouvert des horizons nouveaux, éveillé de légitimes curiosités, posé de très intéressants problè-

définir les mots que l'on emploie et par en bien préciser le sens, on éviterait beaucoup d'inutiles discussions.

1. Edmond CABANE. Compte rendu reproduisant les idées émises par Et. Rabaud dans *Le Transformisme* et dans *L'adaptation et l'évolution.*

mes. Elle constitue, pour le groupement des documents paléontologiques et des connaissances fournies par l'embryologie, par l'anatomie comparée, par le parasitisme, un cadre tout à fait satisfaisant. Et cela suffit pour lui attirer de nombreuses sympathies. On a pu dire qu'elle se présentait comme un véritable instrument de travail, en fixant les aspects principaux sous lesquels il convenait d'envisager les problèmes biologiques.

Mais la raison principale, suffisante à elle seule, du succès si complet des thèses transformistes, M. Caullery la formule quand il écrit : « Il nous paraît aujourd'hui impossible de n'être pas transformiste... L'évolution est la seule explication rationnelle de la nature. » « Il n'est pas d'autre hypothèse possible[1] », affirme Delage. « Plus la réflexion se prolonge, et plus il apparaît clairement que seule l'idée d'un développement progressif du monde vivant par voie d'évolution est apte à nous rendre intelligible l'œuvre du Créateur. » Ainsi pense le chanoine Grégoire, professeur à l'Université de Louvain. Plus affirmatif encore le P. Teilhard de Chardin : « Jusqu'à l'apparition du point de vue évolutionniste, dit-il, l'*Histoire naturelle* n'a pas été (ne pouvait pas être) une vraie science. » Sans doute il estime que « nos successeurs trouveront probablement que nos conceptions actuelles de l'évolution étaient très enfantines et les corrigeront beaucoup », mais il est convaincu que « les sciences biologiques iront toujours en accentuant les vues de dépendance physique et organique entre les espèces vivantes », qu'on ne se détachera point des perspectives évolutionnistes parce que c'est à partir d'elles que l'on « voit le Réel s'ordonner et s'illuminer à perte de vue[2] ».

Au fait, il faut choisir entre l'évolution, bien que le mécanisme nous en soit presque totalement inconnu, et la théorie des *créations successives* autrefois mise en avant par A. d'Orbigny. M. Caullery traduit le sentiment unanime des savants quand il affirme que « cette idée trouverait difficilement aujourd'hui un naturaliste pour la soutenir[3] ». Quelques lecteurs seront peut-être surpris si je donne raison à M. Caullery et à ceux qui pen-

1. Cf. J. Rostand, *Etat présent du Transformisme*, p. 11-12.
2. P. Theillard de Chardin, *Le Paradoxe transformiste...* (*Revue des Questions scientifiques*, 1925). Cf. Dr. A. Labbé, *Le Conflit transformiste.*
3. M. Caullery, *L'Evolution en biologie*, p. 8.

sent comme lui. Qu'ils veuillent bien prêter attention aux explications qui suivent.

*
* *

Il faut le reconnaître ; dans la délicate matière qui nous occupe, beaucoup jugent d'après des impressions quasi instinctives, obéissent à des vues incomplètes ou fausses, suivent, en aveugles, des opinions d'autant plus catégoriquement affirmées qu'elles sont moins approfondies, sans se poser, d'abord, pour y réfléchir mûrement, la question capitale à laquelle il faut toujours revenir, disait le maréchal Foch : *de quoi s'agit-il ?* Il s'agit de la création, de sa nature et de son mode. Et ce n'est pas chose aisée que de soumettre à l'examen de notre raison si courte ce mystère des opérations divines. A tout le moins, essayons de n'en pas discourir inconsidérément.

Certains s'imaginent que le monde, tel qu'il se présente à nous, a été *créé tout d'une pièce*, en un seul moment, par la puissance divine, et cette croyance leur suffit, car ils n'ont aucune idée précise du développement physique et organique de l'Univers.

D'autres, sans ignorer que les espèces vivantes se sont succédé au cours des siècles, les unes apparaissant sur la terre tandis que les autres s'éteignaient, se contentent de penser et de dire : c'est Dieu qui les a créées, quand il a voulu ! Et ils ont pleinement raison, mais leur curiosité intellectuelle ne va pas jusqu'à rechercher le *comment* de l'œuvre divine.

Les philosophes et les naturalistes ont bien le droit de pousser plus loin leurs laborieuses investigations.

Au commencement, — depuis quand ? nous n'en savons rien, — Dieu créa les premiers éléments. Il fit, par sa seule volonté et sa seule puissance, exister quelque chose alors que rien n'était. C'est la création *ex nihilo*, opération qui appartient en propre et exclusivement à la Cause première, à l'Etre subsistant et nécessaire que nous appelons Dieu. Cette vérité ne relève nullement de la science ; elle n'est pas de son ressort.

En quel état se trouvait la nébuleuse primitive ? Combien de millions de siècles furent nécessaires pour la condensation des étoiles ? pour la formation des planètes ? La terre, dit-on, s'est séparée du soleil à une époque relativement récente, c'est-à-dire

depuis deux à trois milliards d'années[1] ! Sur un globe incandescent, la vie était impossible. La terre se refroidit, mais ce ne fut pas sans subir de nombreux bouleversements. « Avant l'époque cambrienne, six fois de suite, des montagnes se sont dressées, puis ont été usées jusqu'au socle, qui s'est alors enfoncé dans la mer ; puis, sur leur racine se sont déposés d'épais sédiments, puis ces terrains ont été plissés eux-mêmes et ont formé une nouvelle chaîne de montagnes ; et le même cycle a recommencé six fois[2]. » Depuis l'époque cambrienne, trois nouvelles chaînes de montagnes se sont successivement formées. Voilà des faits qui posent plus d'un problème. Nous n'avons pas à les examiner. Nous ne devons pas sortir du domaine de la vie. Mais il est bon de remarquer que la vie n'est apparue qu'à une époque fort lointaine et pourtant tardive. Dans quelles conditions ? Nous n'en savons rien.

Si notre ignorance des origines est totale, on ne saurait contester que les êtres vivants, plantes et animaux, n'aient apparu *successivement* et que leur développement n'ait été *progressif*.

Comprenons bien ce terme de progressif. Au sein d'un groupe spécial de vivants, genre ou famille, nous ne trouvons pas précisément de progrès. Souvent même, il y a régression et, après une période d'extension considérable, beaucoup d'espèces se sont éteintes. Si nous envisageons, au contraire, « l'histoire du monde organique *dans son ensemble*, et plus généralement si l'on note l'apparition des divers groupes sur la terre, force est bien de constater qu'ils naissent, en général, dans l'ordre de complexité croissante au cours des temps géologiques[3] ». Cela est vrai des végétaux comme des animaux. Occupons-nous seulement de ces derniers. Ce serait une grosse erreur de s'imaginer qu'ils sont tous contemporains et que la faune a toujours été ce qu'elle est actuellement.

Les documents que nous fournit la paléontologie ne remontent guère au delà du Cambrien, mais nous savons que l'ère primitive a vu éclore la vie sous ses formes les plus élémentaires.

1. Cf. Paul COUDERC, *L'Architecture de l'Univers*, 1930. Est-il besoin d'ajouter que de telles évaluations demeurent hypothétiques. Jeans, dont la théorie est actuellement en faveur, estime que la terre st un astre indépendant depuis un *trillion* d'années ! ! Mais les *chronomètres* dont se servent les astronomes pour de telles mesures ne sont pas des instruments de précision !
2. E. GAGNEBIN, *Le Transformisme*, p. 41.
3. ID., *ibid.*, p. 44.

Dans les terrains primaires les plus anciens, on trouve une faune remarquable par l'abondance et la variété d'espèces aujourd'hui disparues : polypiers, crustacés, mollusques, mais on n'y rencontre aucun vertébré. Au Silurien se montrent les premiers Poissons, dont l'ossification est encore incomplète. Bientôt naissent les Batraciens, ces énormes crapauds qu'on nomme des Labyrinthodontes. Vers la fin de l'ère primaire apparaissent les Reptiles qui, tout au cours de l'ère secondaire, vont se multiplier avec une étonnante profusion. Ils peuplent la terre sur laquelle rampent de monstrueux lézards, — tel l'Iguanodon — de vingt-cinq mètres de longueur ; dans l'océan nagent l'Ichtyosaure, le Plésiosaure, qui mesurent environ huit mètres, tandis que d'énormes chauves-souris, les Ptérodactyles, sillonnent les airs. Les oiseaux, dont les premiers types connus présentent quelques caractères reptiliens, datent de la fin du secondaire, et vont prendre tout leur développement au début de l'ère tertiaire. Alors commence, pour s'étendre avec rapidité, le règne des mammifères. L'ère tertiaire leur appartient. Alors, comme on l'a dit, « les pachydermes sont rois des prairies et des fleuves ». Alors, comme pour les reptiles de l'âge précédent, des types gigantesques destinés à une totale disparition préludent en quelque sorte aux espèces actuelles, énormes mastodontes qui semblent pourtant de dimensions restreintes à côté du *Dinotherium* dont la hauteur atteignait cinq mètres, animal fantastique, auquel on ne connaît pas de descendants.

A la fin du tertiaire, la plupart des espèces actuelles sont fixées. Enfin, probablement au début du quaternaire, après que, selon la remarque de l'éminent géologue E. Suess, s'était préparée « dans un long et laborieux enfantement, où s'additionnaient les siècles, la face moderne de notre planète », l'homme vint prendre sa place à la tête de la création visible, sur une terre à laquelle il apportait une âme, en inaugurant le règne de l'esprit.

Ce résumé est fort incomplet. Il suffit, cependant, pour nous permettre de poser maintenant nettement le problème. De quoi s'agit-il ?

Il s'agit de prendre parti pour l'une ou l'autre des hypothèses suivantes : ou Dieu a *immédiatement, et sans le concours des êtres vivants déjà existants*, créé, par une série de multiples interventions successives, les animaux qui apparaissent au cours des âges géologiques ; ou, pour les appeler à l'existence, il s'est ser-

vi, *comme d'une cause instrumentale*, des vivants qui les ont précédés chronologiquement, établissant ainsi, entre les uns et les autres, des liens de parenté et une réelle descendance.

Dans le premier cas, on admet le système des *créations successives*, dans le second on adhère *au principe* de l'évolution.

Pour ma part, puisque j'ai promis de dire « ce que je pense », j'estime qu'on peut élever, contre la première hypothèse, de très graves objections.

Les créations successives, nécessaires pour expliquer l'apparition, au cours des âges, de toutes les espèces nouvelles, ne seraient plus au nombre de vingt-sept, comme le voulait A. d'Orbigny ; qui pourrait les compter ? Elles ont ce premier inconvénient qu'elles présentent Dieu comme un ouvrier malhabile, obligé d'apporter incessamment à son œuvre des retouches et des corrections ; elles paraissent inconciliables avec l'idée que nous avons de sa sagesse. Que la Cause première, par des moyens souvent cachés sous la continuité des phénomènes, donne à l'Univers des perfections nouvelles, des accroissements d'être, non seulement cela n'a rien de choquant, c'est une nécessité, puisque la création n'a pas été achevée tout d'un coup, n'a pas été *tota simul*. Mais, que, par des interventions *immédiates, exclusives du concours des causes secondes déjà existantes*, Dieu soit obligé de corriger les défauts d'une œuvre imparfaite, d'y apporter de perpétuels remaniements, nous avons peine à l'admettre. « Or, c'est bien sous cette forme que l'on serait réduit aujourd'hui à admettre l'intervention divine produisant de toutes pièces de nouvelles espèces, si l'on se refuse à admettre que les espèces nouvelles descendent par filiation naturelle des espèces anciennes qu'elles étaient destinées à remplacer[1]. »

D'ailleurs, le développement organique, tel que la paléontologie le révèle, ne correspond nullement à l'idée simpliste que beaucoup se font d'une série de créations immédiates. Si les causes secondes n'y avaient pas une large part, « on ne verrait pas ces créations et ces bouleversements, ces avances et ces reculs, ces lacunes, ces formes étranges et compliquées, parfois monstrueuses,

1. H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme*, p. 122. Telle était bien la pensée de d'Orbigny lui-même : « ...successivement, vingt-sept fois, des créations distinctes sont venues repeupler toute la terre de ses plantes et de ses animaux, à la suite de chaque perturbation géologique qui avait tout détruit dans la nature vivante. » *Cours élémentaire de Paléontologie...*, 2e volume, p. 251.

adaptées comme par un tour de force du vouloir-vivre, évoquant l'idée d'un travail à la fois admirable et manqué, d'une suite de tentatives plus ou moins heureuses... comme cela s'impose au regard quand on examine une série zoologique ou paléontologique un peu complète[1]. »

Le transformisme offre l'incontestable avantage d'ouvrir la porte au fortuit, au *hasard*, dans le sens philosophique du mot.

Le hasard n'est pas une cause et, pourtant, son rôle dans le jeu des forces naturelles n'est nullement négligeable. Nous avons étudié, dans cette Revue, la notion du hasard[2]. Nous n'y reviendrons pas.

La rencontre de plusieurs séries causales indépendantes, qui constitue le hasard, et les conséquences fortuites qui en résultent, enlèvent au déterminisme des lois naturelles son caractère d'absolue nécessité et font à la contingence sa part légitime. Comme le remarque l'excellent philosophe qu'est M. Roland Dalbiez, toute cause est « préordonnée à certains effets », mais « l'intersection des causes peut parfois les empêcher... Le principe de finalité n'affirme pas que tout a une fin ; ...il affirme seulement que tout agent agit en vue d'une fin ; dès lors partout où il y aura multiplicité réelle d'agents, il pourra y avoir absence de finalité, c'est-à-dire hasard et incoordination. » Et il ajoute ceci, qui se rapporte directement à notre objet : « Les vivants qu'étudie la biologie ne sont pas doués de simplicité parfaite ; il y a en eux une pluralité de facteurs physico-chimiques, de là une possibilité de désordre[3]. »

Je n'aime guère le mot de désordre, car en réalité il n'y a pas de désordre, mais peu importe ; il reste que les anomalies, les difformités dont nous avons parlé *s'expliquent beaucoup mieux* si l'on admet la *participation* des causes secondes au développement de la biosphère que si l'on fait tout remonter à Dieu par une série de *créations immédiates*. En présence de certains animaux, une question vient instinctivement à l'esprit : pourquoi Dieu les a-t-il faits ? L'évolution, considérée dans son principe, non dans son mécanisme qui demeure inconnu, nous aide à répondre. L'action créatrice soutient et dirige l'*élan vital*, cher à Bergson et à Le Roy, mais elle n'empêche pas, par voie de mi-

1. A.-D. Sertillanges, O. P., *Dieu ou rien*, p. 70.
2. *Hasard et causalité*, *R. A.*, 15 mars et 1er avril 1926.
3. R. Dalbiez, *Le Transformisme*, p. 211-212.

racle, les résultats, pour nous surprenants, étranges, anormaux, des interférences de certaines séries causales. Nous n'attribuons pas directement au Créateur ce que nous regardons, à tort peut-être, comme des imperfections, et nous comprenons mieux que ces essais, ces à-coups de la nature sont le moyen providentiel par lequel la Cause première assure la réalisation de sa volonté et le merveilleux développement de son œuvre. Le hasard ne remplace nullement le Créateur, mais il nous aide à mieux saisir certaines particularités du monde vivant. Parce que le transformisme laisse place au *fortuit*, nous lui donnons plus volontiers notre assentiment.

Autre raison, plus convaincante encore, de ne pas admettre le système des créations successives : Dieu ne produit pas et ne conserve pas les êtres par une série de miracles. Or, la théorie des créations successives introduit le *miracle* dans l'ordre *naturel*, comme cause efficiente de cet ordre.

On n'y songe pas et, pourtant, la chose est certaine. Que demain l'espèce chevaline soit totalement détruite et que, dans huit jours, un cheval nouveau, immédiatement créé par la toute-puissance divine, se trouve, un beau matin, dans un champ, qui ne crierait au miracle ? Le fait n'est-il pas plus manifestement miraculeux que la cicatrisation instantanée d'une plaie ou la reconstitution intégrale d'un membre amputé ?

Un pareil commencement *absolu* n'est pas, en soi, impossible. Il ne rentre certainement pas dans l'*ordre habituel* de la nature ; il ne répond pas à la vraie notion de l'acte créateur, car, comme le remarque, avec sa profondeur ordinaire, le P. Sertillanges, « la création est une pure relation ; elle n'est un phénomène en aucune hypothèse[1]. » Elle n'est pas un miracle, si elle est un mystère.

L'âme humaine est créée par Dieu, mais l'action divine opère sous la continuité apparente des phénomènes sans rompre en rien le cours normal des lois naturelles qui président à la propagation de l'espèce.

Si l'on veut entendre de cette manière les créations successives dont nous parlons, l'objection précédente tombe, mais, alors, nous sommes bien près du transformisme.

Où serait la différence ? Le Père Sertillanges l'indique parfaitement : « Dans la thèse des créations successives, les sponta-

1. Id., *ibid.*, p. 96.

néités de la nature réalisent des formes très caractérisées chacune et en discontinuité les unes à l'égard des autres... Dans la thèse évolutionniste, il y a continuité et dépendance causale entre des formes rapprochées, même en cas de variations brusques et spasmodiques, à la façon de de Vries[1]. »

En quoi consistent, au juste, les spontanéités de la nature ? Et comment coopérent-elles à l'acte créateur ? Et n'est-il pas évident que la doctrine de l'évolution est aussi simple et moins déconcertante pour nos habitudes rationnelles ? Elle ne donne pas une solution au problème des origines, mais « l'on concédera, écrit J. Rostand, que le commencement absolu des formes élémentaires, de simples grumeaux protoplasmiques, est d'une conception moins scandalisante pour l'esprit que celui d'un éléphant, d'une baleine ou d'un homme[2]. » De plus, la suppression de tout lien naturel entre les espèces vivantes et la rupture de la continuité phénoménale constituent, contre la théorie des créations successives, une très sérieuse objection.

Il y a des faits qui, sans constituer des preuves péremptoires de la doctrine de la descendance, ne permettent guère de méconnaître une parenté entre les formes vivantes voisines. Comment expliquer autrement cette organisation similaire qui, malgré de notables dissemblances, rapproche les uns des autres, jusque dans de menus détails, les animaux de plusieurs groupes ? D'où viennent, si ce n'est d'une sorte de patrimoine commun, ces organes rudimentaires qui ont permis de dire que « chacun de nous est un musée de reliques[3] » ? Pourquoi ces animaux, nommés types synthétiques, qui « cumulent des caractères appartenant à des familles lointaines » ? Tout cela peut, à la rigueur, s'expliquer sans le transformisme, je le veux bien, mais le transformisme est la plus obvie, la plus naturelle des explications.

Et combien évidentes aussi les attaches des espèces animales avec leur milieu, avec leur habitat, avec toute la nature qui les entoure, qui les nourrit et qui commande, en grande partie, leurs conditions de vie ? Aussi, pour citer encore le P. Sertillanges, car on ne saurait mieux dire, « des apparitions soudaines, sans lien de continuité avec le passé, sans attaches avec le milieu, sorte de blocs erratiques ou d'aérolithes tombés du ciel,

1. Id., *ibid.*, p. 97.
2. J. Rostand, *Etat présent du transformisme*, p. 11.
3. Cela a été écrit évidemment à propos de l'organisme humain.

c'est là une vision qui n'entrera jamais facilement dans la tête d'un naturaliste[1] ». Ni dans celle d'un philosophe, ajouterons-nous.

Voilà donc, en dehors et au-dessus même des arguments scientifiques, assez faibles d'ailleurs, de bonnes raisons d'être transformiste.

Il en est encore une autre, de toutes la plus solide, la plus persuasive, à mes yeux du moins : c'est le facile accord du *principe* de l'évolution avec les données de la tradition patristique ou ed la philosophie chrétienne.

Mais, avant de montrer rapidement la réalité de cet accord, peut-être sera-t-il bon de prévoir une difficulté et d'y répondre. Si c'est une digression, elle aura son utilité.

*
* *

Cette loi de la continuité que nous invoquons, pourquoi ne pas l'étendre à l'espèce humaine ? Cette répugnance envers tout commencement absolu ne vaut-elle pas pour l'origine de l'homme comme pour celle de tout être vivant ? Et pourquoi limiter en ce qui le concerne l'empire de l'évolution ? Questions délicates et qui paraissent troublantes à beaucoup de catholiques. Il est assez facile, non certes de satisfaire toutes les curiosités, mais d'apaiser les inquiétudes.

Que le naturaliste, étranger à toute préoccupation philosophique, qui considère l'homme sous son aspect animal, sans même tenir compte de ses facultés psychiques, fasse entrer le primate que nous sommes dans la série des formes dues à l'évolution, nous aurions tort de nous en étonner. Nous ne saurions trop réfléchir sur la diversité des points de vue que le P. Sertillanges note si justement : « Quand on demande au naturaliste quelle différence il fait entre l'être pensant et l'animal, il n'y peut voir, de son point de vue, qu'une différence de degré dans l'organisation. Du même point de vue, S. Thomas ne dit pas autre chose. Les conditions empiriques étant différentes, ici et là, il s'en suit que les phénomènes diffèrent : c'est tout ce que sait le naturaliste[2]. » Le reste n'est pas de son domaine. Seulement, gar-

1. A.-D. Sertillanges, *Dieu ou rien*, p. 29.
2. A.-D. Sertillanges, *Dieu ou rien*, p. 126. — « Il est bien entendu, écrit M. Gagnebin, que la paléontologie ne peut prétendre à résoudre le problème de la nature intime de l'homme, de sa place, comme esprit, dans l'univers, ou de sa destinée. C'est affaire à la philosophie. Nous parlons

dons-nous de croire qu'il manque de motifs pour vouloir relier, de quelque manière, l'organisme humain aux formes inférieures, et qu'il soit guidé, dans ses exigences, par le désir de combattre le dogme ou de gêner les théologiens. Ces raisons, je ne saurais les examiner ici, sans donner à cette étude d'excessifs développements. On les trouvera parfaitement résumées par le Père Sertillanges dans un chapitre de son récent ouvrage : *Dieu ou rien*[1]. J'observerai seulement que l'on ne répond par pertinemment à ceux qui invoquent de profondes et multiples ressemblances entre l'organisme humain et certaines formes animales, en objectant qu'il y a aussi des dissemblances. Certes oui, il y en a, et de considérables, et il faut qu'il y en ait, mais ce ne sont pas les différences qui ont besoin d'explication, ce sont les ressemblances.

Toutefois, la science ne nous offre, en pareille matière, aucune certitude, aucune preuve contraignante. Et, comme nous l'avons signalé, dans un précédent article, l'apparition de l'homme, au seul regard de l'histoire naturelle, pose un problème qu'elle n'arrive pas à résoudre.

Ce problème, il appartient aux philosophes et aux théologiens de l'envisager sous un angle différent : c'est leur droit et leur devoir.

Il est permis, cependant, d'exprimer un vœu ; c'est qu'une *mise au point* s'établisse qui, tout en donnant satisfaction aux exigences de la métaphysique et du dogme, n'impose pas au savant le sacrifice de convictions solidement fondées sur une étude impartiale de la nature. A ce résultat précieux, un travail comme celui du P. Sertillanges, que nous avons souvent cité, contribuera grandement[2].

Que nous dit la philosophie ? Elle enseigne qu'il y a entre l'homme et l'animal une différence radicale, une coupure nécessaire, qui ne permet pas une continuité parfaite. L'âme ani-

de l'homme en tant qu'animal. » *Le transformisme et la paléontologie*, p. 46, en note.

1. Id., *ibid.*, *Dieu et les origines humaines*, p. 101 à 149.

2. Donnons encore ce passage : « Dans l'état actuel des sciences de la vie, en face des données de la paléontologie et de la préhistoire, il faut avoir le courage d'avouer que l'apparition du premier couple humain, corps et âme, indépendamment de toute l'histoire antérieure de la vie, est de plus en plus difficile à défendre. On peut avoir des raisons d'ordre extra-scientifique ; mais scientifiquement, cela paraît étrange. » *Ibid.*, p. 128. Tous ceux qui s'occupent de ces questions feront bien de lire et de méditer la suite.

male, dont toutes les facultés sont organiques, dont toutes les opérations sont liées à la matière, peut être produite par voie de génération ; elle est *en puissance* dans la matière elle-même. Il n'en saurait être ainsi de l'âme humaine. Non seulement elle est simple, mais elle est *spirituelle*, intelligente et libre ; et plusieurs de ses opérations ne sont qu'indirectement conditionnées par l'organisme. Même soutenues par l'action providentielle ordinaire, les causes secondes ne sauraient la produire, et, par suite, elles ne peuvent donner naissance *à l'être humain*, comme à l'animal. Cette vérité contient en germe tout l'enseignement métaphysique sur ce sujet.

« *Anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vera humana a Deo*[1]. » Et de cette différences, ainsi marquée par S. Thomas, découlent les conséquences les plus importantes, même quant à l'origine du corps.

En pleine conformité avec les principes philosophiques, la Commission biblique, nous demande d'admettre pour l'homme une *création spéciale, pecularis creatio hominis*[2].

En ce qui concerne l'âme, aucune difficulté. La science n'a rien à nous apprendre, rien à nous défendre, rien à nous permettre en ce point.

Mais que penser de l'origine du corps ? L'évolution peut-elle y avoir quelque part ? Oserai-je dire que, par l'insuffisante précision de leur langage et leur oubli des conditions et des effets de l'*union substantielle*, certains apologistes obscurcissent, au lieu de l'éclaircir, l'atmosphère philosophico-théologique ?

Il est, en effet, incorrect philosophiquement, et peu sûr théologiquement, de regarder le corps humain comme produit par la *seule* évolution, Dieu n'ayant, pour ainsi dire, qu'à introduire une âme humaine dans un *organisme tout préparé*. Impossible d'admettre qu'il y ait, d'un côté un *corps humain*, de l'autre une *âme humaine* attendant leur jonction. L'âme n'est pas dans le corps comme un contenu dans son contenant. Ce serait plutôt le contraire, en ce sens que c'est l'âme qui donne au corps sa *nature spécifique*, son *être humain*, son unité, sa vie. « *Magis anima, continet corpus et facit esse unum quam e converso*[3]. » « *Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit est*

1. *Sum. theol.*, Ia, Q. LXXV, a. 6.
2. Décision du 30 juin 1909.
3. *Sum. theol.*, Ia, Q. LXXVI, a. 3.

nima[1]. » Imaginer un corps humain avant l'animation, c'est un non sens. Le corps n'est pas une substance complète et subsistante par elle même ; il n'est qu'un principe matériel dont s'empare la forme substantielle pour la réalisation d'un être humain. Pas même *dans son corps*, l'homme n'est un produit de la seule évolution. Mais il ne s'en suit nullement que l'évolution ne puisse fournir des *éléments matériels déjà organisés* qui, assumés et spécifiquement déterminés par la *forme substantielle*, relient, en quelque manière, l'homme, en tant qu'animal, à certaines formes vivantes inférieures. Cela est bien différent.

Dans son langage manifestement anthropomorphique, la Bible nous montre Dieu, tel un artiste qui façonne dans la glaise la maquette de sa statue, organisant du limon de la terre le corps du premier homme. Il ne nous est pas interdit de croire que le travail du divin ouvrier ait porté sur une matière déjà vivante, issue elle-même, en quelque façon, de la matière inorganique, de la terre qui porte et nourrit tous les vivants. A nos yeux, la transformation est moins considérable dans cette hypothèse, puisque le corps animal se rapproche plus du corps humain que la matière inerte, mais, en réalité, il a fallu, dans un cas comme dans l'autre, une action créatrice qui surpasse la puissance des facteurs naturels de l'évolution.

Le souci d'orthodoxie a porté certains auteurs à parler de *retouches* faites à un organisme animal. Dieu aurait agrandi la capacité cranienne et redressé l'articulation coxo-fémorale ! C'est une vue fort inexacte. Des retouches ! Il s'agit bien de cela ! La transformation est autrement profonde et radicale ; elle atteint l'essence.

« Un anthropoïde qui devient un homme est tout autre chose qu'un anthropoïde perfectionné ; c'est un être nouveau en tout, corps et âme ; car le corps d'un anthropoïde n'est tel que par la grâce d'une idée immanente correspondante à son espèce ; si l'espèce change, le corps aussi change ; si au lieu de l'espèce seulement, c'est, comme on le dit volontiers pour l'homme, le *règne* qui change, à plus forte raison le corps est-il tout changé, toute son orientation vitale prenant un autre cours ; ...dût-on adhérer à un évolutionnisme intégral en ce qui concerne la vie sur la terre, on ne peut admettre quand l'homme survient, une simple

1. *Sum. theol.*, *ibid.*, a. 1.

transformation, c'est-à-dire un simple changement de forme biologique. Il y faut un apport nouveau venant du monde de l'esprit[1]. » Et cela est vrai pour le corps, bien que celui-ci ne soit pas, comme l'âme, créé *ex nihilo*.

On dit parfois, que dans l'hypothèse envisagée, l'action de Dieu est *médiate*, tandis qu'elle est *immédiate* quand elle façonne *de terre* le corps du premier homme. J'avoue ne pas comprendre cette distinction ; l'action de Dieu est aussi *immédiate* quand elle s'exerce sur une matière organique que si elle agit sur une matière inerte. Et elle est aussi indispensable.

D'où il suit que cette part accordée à l'évolution, tout en donnant satisfaction à la loi de *continuité*, à laquelle il est difficile de soustraire totalement l'être humain, ne nous dispense nullement de regarder comme nécessaire cette *création spéciale* de l'homme dont parle la Commission biblique.

A ceux, du reste, qui voudraient s'en tenir au sens strictement littéral de la Bible, la science, dans son état actuel, ne saurait l'interdire. Si elle nous apporte des présomptions, des vraisemblances, elle ne donne aucune certitude. Mais je serais tenté d'appliquer aux tenants d'une interprétation servile ce que S. Thomas disait de l'opinion de S. Grégoire : ce sentiment est, *en apparence, quantum ad superficiem*, plus conforme à la lettre, *magis consona videtur litterae*, tandis que notre hypothèse, comme celle de S. Augustin beaucoup plus large encore, a l'avantage d'assurer plus efficacement le respect dû au livre sacré : *est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram scripturam defendens.*

*
* *

Que le principe du transformisme s'accorde aisément avec les opinions émises par plusieurs Pères de l'Eglise, des plus notables, et avec les données de la philosophie thomiste, je ne saurais, sans dépasser les justes limites d'un article, en apporter la preuve détaillée. Je me bornerai à quelques indications.

« Rien de plus simple qu'un thomisme évolutionniste », affirme le P. Sertillanges. Et M. de Dorlodot avance une proposition en apparence bien hardie, quand il écrit : « L'application des principes certains de la théologie et de la philosophie aux don-

1. A.-D. SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, p. 68.

nées concrètes des sciences d'observation transforme en *certitude absolue* la conviction du simple naturaliste en faveur d'un système transformiste très avancé[1]. » Cela ne signifie pas, sans doute, que les vues si manifestement insuffisantes de Lamarck ou de Darwin s'imposent à notre assentiment, mais que le transformisme, dans son principe, s'apparente à ce *naturalisme chrétien* qui, familier aux Pères et aux grands Docteurs médiévaux, a subi, au XIXe siècle, une regrettable éclipse.

Ce naturalisme de bon aloi consiste en ce que quiconque en comprend l'esprit *accorde une très large part à l'action des causes secondes*, se garde d'introduire le *miracle* comme cause de l'ordre naturel, n'admet de *commencement absolu* qu'en cas de nécessité manifeste, et se tient pour convaincu que l'action providentielle, et *toujours créatrice*, de Dieu, — car la providence est une création continuée[2], — use du *concours des créatures* et s'exerce sans détruire l'habituelle et apparente liaison des phénomènes sensibles.

Ni les Pères de l'Eglise ni les philosophes scolastiques ne sont évolutionnistes à la mode des contemporains, cela est évident, mais ils sont profondément imbus de cet esprit. Voici seulement quelques exemples.

S. Basile affirme que les premiers végétaux et les premiers animaux sont réellement produits par la terre et par les eaux, en vertu d'une activité génératrice reçue de Dieu. Et il en donne pour preuve que, aujourd'hui encore, la terre engendre des animaux, des souris, des grenouilles, des anguilles. Et, ajoute-t-il, ce qui s'observe aujourd'hui est une manifestation de ce qui s'est passé autrefois[3].

S. Grégoire de Nysse estime qu'après la création de la matière, une sorte d'impulsion divine imprime au monde une évolution qui aboutit à la production des végétaux et des animaux qui n'étaient que virtuellement contenus dans la création première. « Dès la première impulsion créatrice, toutes les choses existèrent en puissance, comme par une sorte de force spermatique projetée pour la naissance de toutes choses, mais aucune n'avait encore une existence distincte et actuelle[4]. »

1. H. DE DORLODOT, *Le darwinisme...*, p. 12.
2. « *Dicendum est quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis quae dat esse.* » S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, Q. CIV, a. 1, ad. 4um.
3. Cf. MIGNE, P. G., t. XXIX, col. 165-168.
4. Cf. MIGNE, P. G., t. XLIV, col. 77.

Beaucoup plus connues sont les vues profondes et hardies d'un S. Augustin. « Comme les alexandrins, Augustin croit que, dès le premier moment de la création, le monde *inorganique* était substantiellement ce qu'il est aujourd'hui ; mais il affirme *avec insistance* que les êtres vivants ne furent créés que *virtuellement* à l'origine, et qu'ils apparurent ensuite par une *évolution naturelle absolue*, entendue dans le même sens que saint Grégoire de Nysse[1]. » Il faudrait pouvoir analyser les dix premiers livres de la *Genèse au sens littéral*. C'est en entrant dans maints détails, pour bien faire saisir sa pensée, que saint Augustin justifie longuement ce qu'il avait d'abord avancé au quatrième livre, d'une façon dubitative, à savoir que « tous les mouvements qui les créatures accomplissent aujourd'hui, pour remplir les fonctions qui conviennent à leur nature, sont la conséquence de ces raisons innées que Dieu a semées, comme en germe, dans l'acte même de la création », *ex illis insitis rationibus quas, tanquam seminaliter sparsit Deus in actu condendi*[2] ». « Selon moi, dit-il, Dieu, à l'origine, a créé tous les êtres à la fois, les uns réellement, les autres en puissance et dans leurs principes[3]. » Dieu s'est reposé au septième jour, « en tant que la création était achevée, et *il agit toujours en tant qu'elle est incomplète*[4]. » Mais il n'agit pas de la même manière ; il use du concours des causes créées. « L'ordre divin consista donc alors à créer la cause d'où sortent les plantes et les arbres, en d'autres termes à communiquer à la terre son principe de fécondité... *Dieu crée aujourd'hui avec les éléments qui existent*[5]. » C'est pourquoi le saint docteur ne craint pas d'attribuer à l'eau la production des poissons, à la terre, celle des animaux terrestres[6]. Que de telles affirmations s'harmonisent sans peine avec les principes de l'évolution naturelle, telle que nous la pouvons admettre, la chose est manifeste.

L'esprit du *naturalisme chrétien* inspire tous les grands philosophes du moyen âge. Saint Thomas, en particulier, attribue aux causes secondes une part considérable dans la réalisation de l'œuvre providentielle. « Dieu gouverne, dit-il, par le moyen de ses

1. H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme*, p. 100.
2. *De genesi ad litteram*, L. IV. C. XXXIII.
3. *Ibid.*, L. VII, C. XXVIII.
4. *Ibid.*, *eodem loco*.
5. *Ibid.*, L. V, C. IV.
6. Cf. *Ibid.*, L. V, C. V.

créatures, non certes qu'il manque de puissance, mais parce qu'il est digne de sa bonté d'associer ainsi les créatures à son action divine en les élévant à la dignité de causes[1]. » Si important que soit leur rôle, n'oublions pas que ces causes instrumentales empruntent toute leur vertu à la cause première ; elles agissent *in virtute superioris agentis*. Pour nous borner à la question qui nous intéresse actuellement, Saint Thomas ne voit aucune difficulté à admettre que certains êtres n'aient été, au commencement, produits que dans leurs causes. Les puissances actives, déposées dans la création matérielle, peuvent donner naissance à des espèces animales nouvelles. « *Species novae si quae apparent praeexisterunt in quibusdam activis virtutibus.* » La puréfaction, l'hybridation sont-elles le principe de nouvelles espèces ? Ces espèce auraient été virtuellement créées, dans leurs causes : *hæc enim, praecesserunt causaliter in operibus sex dierum*[2]. » Que ces potentialités de la matière aillent jusqu'à produire des phénomènes de génération en apparence spontanée, cela n'étonne nullement un saint Thomas d'Aquin. C'est que, dans son intelligence, l'action de la puissance dvine n'y perdait aucun de ses droits. Rien ne se fait sans elle, et tout accroissement d'être, tout perfectionnement substantiel vient d'elle seule. La succession mouvante des phénomènes sensibles est comme un voile derrière lequel le sens métaphysique si affiné des Pères et des Docteurs leur faisait découvrir la main de Dieu. « Même dans le corps humain, écrit saint Augustin, aucun germe ne se féconde, aucun embryon ne se forme sans avoir Dieu pour auteur[3]. »

La philosophie chrétienne est, avant tout, une philosophie de l'ordre, de la hiérarchie, de la subordination des causes. Un lien mystérieux mais nécessaire de dépendance rattache toutes les causes secondes à la Cause première. Seulement celle-ci n'agit pas à la façon humaine. Dieu ne sort pas, de temps à autre, de son habituel repos pour donner un coup de pouce à la machine cosmique. Son action n'est autre que son être : elle est éternelle comme lui ; ses effets, pour nous, se réalisent successivement, dans le temps, comme le déroulement naturel des puissances créées qu'elle soutient dans leur être et dans leurs opérations. Si

1. « *Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis ; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.* » *Sum. th.*, Ia, Q. XXII, a. 3.
2. Cf. *Sum. th.*, Ia, Q. LXXIII, a. 1, ad. 3um.
3. *Loc. cit.*, L. VII, C. XXII.

donc la philosophie chrétienne est aux antipodes du transformisme matérialiste et athée, il semble bien, par contre, qu'aucune des hardiesses de l'évolution ne la déconcerte quand sont sauvegardés et respectés les droits inaliénables de Dieu crateur et providence.

Nous sommes loin de la science. Et nous ne saurions demander aux naturalistes de donner à leurs travaux des conclusions d'ordre philosophique. Toutefois, ce nous est une grande satisfaction d'observer, chez les savants actuels les plus estimés, une tendance marquée et avouée, à se libérer du matérialisme, du mécanisme, à faire très large, comme nous l'avons déjà constaté, la part des *facteurs internes* de l'évolution, et à admettre, par suite, une réelle *finalité biologique*. Plusieurs, même, ne craignent pas de prononcer le mot de *création* et de reconnaître l'insuffisance des agents naturels. « Si l'on entend par transformisme une quelconque variante de la doctrine évolutionniste universelle, écrit M. W.-R. Thompson, selon laquelle l'harmonie évidente du cosmos est sortie du désordre par le simple jeu du hasard, nous pouvons et nous devons, en vertu des premiers principes, rejeter en bloc cette doctrine[1]. » Parlant de l'apparition de la vie et des organo-types, le Dr Joliat estime qu'ils sont nés « sous l'action d'une ambiance spéciale si infiniment mystérieuse qu'il nous est loisible d'y voir une action créatrice directe[2]. » L'évolution est certaine aux yeux du Dr Vialleton, mais « cette évolution n'est pas le résultat du transformisme mécaniste, c'est la réalisation d'idées créatrices... Le mot création, qui avait été banni du langage biologique, doit y reprendre sa place, au moins pour bien marquer le fait indubitable que le monde nous est donné comme un ensemble coordonné et voulu à quelque moment et dans quelque partie qu'on le prenne[3]. »

Ainsi compris, l'évolutionnisme rentre dans les meilleures traditions et se rattache aux plus fermes principes d'une saine philosophie. Il y a donc, à ce seul point de vue, de bonnes raisons de lui donner notre adhésion.

***

Est-ce donc un plaidoyer que je viens d'écrire ? On pourrait

1. W.-R. Thompson, *Le Transformisme*, p. 124.
2. Dr. H. Joliat, *L'antéhistoire*, p. 180.
3. Dr L. Vialleton, *L'origine des Etres vivants*, p. 364-365.

le croire. On se tromperait pourtant. Je ne vise à aucune conversion et je ne cherche pas à grouper de nouveaux fidèles sous la bannière de l'évolution. En pareille matière, chacun garde sa liberté.

Mon ambition est toutes autre.

Je voudrais d'abord, si j'en avais le pouvoir, empêcher ces critiques inconsidérées du transformisme qui compromettent et discréditent notre apologétique.

Quand, par exemple, à propos de l'origine de l'homme, on objecte à la paléontologie qu'elle n'a pas encore découvert un *homme-singe*, que veut-on dire[1] ? N'oublie-t-on pas la nécessaire *unité* de toute essence ? Un tel être ne serait pas seulement un monstre, il serait la négation vivante du principe de contradiction !

Que l'on combatte incessamment, avec les armes excellentes que nous offre la métaphysique, tout transformisme matérialiste, c'est un devoir. Mais, de grâce, laissons la science aux savants ; ne pénétrons pas, *au nom de la religion*, sur le terrain purement scientifique ; permettons aux naturalistes de rechercher, en toute liberté, *le comment* du développement organique de l'univers.

Je voudrais surtout apporter aux esprits inquiets un apaisement total. Y a-t-il encore des catholiques qui s'imaginent qu'il existe une opposition entre leurs croyances et ce qui leur apparaît comme une vérité scientifique ? On peut le craindre. C'est eux que je souhaite d'atteindre. Ils sont victimes d'une illusion qui, très répandue dans le passé, se dissipe cependant peu à peu. Puissent les pages qui précèdent contribuer à la faire définitivement disparaître !

P.-M. Périer.

1. Je n'ignore pas que l'expression est de Virchow lui-même, mais l'apologiste ne saurait, sans autre explication, la faire entrer dans son vocabulaire. Virchow s'exprime en naturaliste qui s'occupe uniquement de morphologie et d'anatomie.

L'APOLOGÉTIQUE DE LA JOIE

Qu'est-ce que le bonheur ? A cette question les philosophes ont donné des réponses multiples : près de trois cents, nous dit saint Augustin, et que d'autres depuis ! Nous n'avons donc que l'embarras du choix. Mais il faut avouer que cet embarras est grand.

Nous voyons assez clairement que le bonheur n'est pas seulement l'exemption de la souffrance. Qui envie la léthargie de la plante, l'insensibilité de la pierre ?

Il y a pourtant une religion qui propose comme fin suprême l'effacement de la personnalité, l'évanouissement de la conscience. Le boudhisme demande à ses adeptes de renoncer au désir, principe de toute souffrance, et de se simplifier progressivement, en attendant l'heure où, affranchi du temps, du nombre et de l'espace, l'Etre les absorbera dans son immensité.

Les stoïciens recommandaient aussi de se détacher de tout ce qui n'est pas la sagesse et la vertu. Ils se repliaient sur eux-mêmes, ils se rapetissaient en quelque sorte, afin d'offrir moins de prise au malheur. Mais cette doctrine inhumaine a perdu son empire sur les âmes. Chacun de nous pourrait dire avec Jacques Rivière, mais dans un autre sens que lui : « J'aime mieux souffrir que de consentir à la moindre diminution[1]. » Nous voulons vivre pleinement, et c'est dans cette plénitude de vie, dans cet épanouissement de toutes nos puissances, que consiste pour nous le bonheur.

Malgré les contradictions auxquelles ils sont en butte, l'inven-

1. Lettre à P. Claudel, septembre 1923.

teur, l'homme de génie nous semble plus heureux que l'indolent qui ne redoute rien tant que l'effort.

Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent ; ce sont
Ceux dont un dessein ferme emplit l'âme et le front.
Ceux qui d'un haut destin gravissent l'âpre cime,
ceux qui marchent pensifs, épris d'un but sublime[1]...

On peut donc être en paix et même surabonder de joie dans l'affliction. La perfection des saints leur coûte cher : rien de grand ne se fait sans de grandes douleurs. Mais ces peines sont compensées par des joies indicibles. Sainte Thérès aurait souffert volontiers mille morts pour prolonger de quelques instants la céleste volupté qu'elle goûtait dans ses extases. Quand elle entreprit sa réforme, ne fut-elle pas plus heureuse qu'au temps où, sous une règle peu austère, elle se partageait entre Dieu et le monde ? Le bonheur, en somme, c'est la perfection.

Si maintenant nous passons à la limite, nous nous élevons jusqu'à Dieu qui est la souveraine béatitude parce qu'il est la perfection souveraine. Plus on a de vie, plus on a de joie. Or Dieu est la Vie, au sens absolu du terme, vie éternellement active et infiniment féconde. Il possède la plénitude de l'être, et sa félicité est sans borne, comme sa puissance et sa grandeur.

Cette considération nous fait entrevoir pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, le chrétien a plus de chances d'être heureux que le païen ou l'incroyant. La grâce l'a élevé à une vie plus haute. Notre raison peut connaître l'existence de Dieu et quelques-uns de ses attributs : c'est là le dernier terme de notre activité naturelle. Mais par une faveur toute gratuite, Dieu nous appelle à partager sa vie, c'est-à-dire à le voir tel qu'il est, à le contempler face à face. Le baptême qui nous donne le droit et l'aptitude à cette vision béatifique, surélève notre nature ; et ce surcroît de perfection doit se manifester, même ici-bas, par un surcroît de béatitude.

Cette pensée vaut qu'on s'y arrête : elle nous fera mieux comprendre la célèbre parole de Pascal : « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien[2]. »

1. V. Hugo.
2. *Pensées*, t. II, p. 376.

I

Greffé sur le Christ, puisant en lui la vie surnaturelle, le fidèle est un de ses membres, puisqu'en un sens il ne fait qu'un avec lui, il a droit à ses biens, à ses titres. Il devient enfant de Dieu, non certes par nature, mais par adoption. Il entre dans la famille divine ; et de là sa richesse, sa dignité, son espoir.

Tant que l'enfant ne peut se suffire, il ne possède rien en propre. Il vit dans un état de dépendance, pénible parfois. Mais, en revanche, quelle sécurité ! Il est exempt d'inquiétude puisque d'autres prennent soin de lui. Il bénéficie du labeur de plusieurs générations d'ancêtres. Qu'il ne se fasse pas déshériter, et il possèdera un jour le patrimoine familial. Pour être heureux il n'a qu'à se laisser conduire. Telle est l'attitude du chrétien, humble, docile, confiant.

L'enfant se plaît à interroger son père ; il lui pose même des questions tout à fait imprévues et embarrassantes. Ce petit métaphysicien a souvent sur les lèvres les deux mots créateurs du savoir : Comment ? Pourquoi ? Ainsi le croyant demande au Père céleste la solution des grands problèmes qui le préoccupent ; et sur ce point, comme sur tant d'autres, il s'oppose à l'homme moderne qui prétend découvrir la vérité par ses propres moyens.

Assurément notre raison ne manque pas de puissance. Quand elle se cantonne dans le monde matériel et qu'elle se borne à observer des faits, à en dégager des lois, elle avance rapidement et sûrement. Mais le terrain de l'hypothèse est déjà moins solide : que de théories séduisantes ont vécu ce que vivent les roses ! Et dans le domaine de la morale et de la métaphysique, quel chaos ! La mêlée des opinions est telle que plus d'un s'en retire déconcerté et même désespéré. Où trouver la certitude qui apaise ?

Le poète philosophe Sully-Prudhomme représente assez bien cet état d'esprit. Le système qu'il forgea pour remplacer la foi perdue, une sorte de panthéisme évolutionniste, ne lui plaisait qu'à demi. Il rôda longtemps autour de l'Eglise, en quête de la vérité. Il se donna la peine d'étudier le catéchisme de Paris, la

thèse de doctorat de Mgr Roland-Gosselin, la Somme de saint Thomas, et surtout Pascal. Il a composé sur notre grand penseur un ouvrage compact, bourré d'idées, qui suppose un labeur énorme : et tout cela en vain. Il se compare lui-même à un aveugle qui marche en tâtonnant vers le temple où il doit être illuminé. Hélas ! les portes ne s'ouvrirent pas pour le pauvre Sully, qui resta dans les ténèbres. Jusqu'à la fin l'univers lui apparut comme une œuvre odieuse et attirante, épouvantable et sublime, énigme pour l'intelligence, monstre pour le cœur. A la fin de son étude sur Pascal, il écrivait ceci : « L'intelligence n'a qu'un horizon borné, clos par d'infranchissables murailles. Quant à nous, après nous y être en vain heurté le front en soupirant, nous attendons avec humilité la réponse de la tombe à notre anxieuse interrogation[1]. »

La plupart, il est vrai, ne souffrent pas, comme notre poète, de leur ignorance des choses métaphysiques. Le doute n'est pas pour eux une angoisse. La lutte pour la vie les prend tout entiers. Mais quand d'aventure ils ont un peu de relâche, les grands problèmes qu'ils n'ont résolus que pratiquement et provisoirement se posent à leur esprit. Le sphinx les prend à la gorge et murmure : « Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Où vas-tu ? » Moins avisés qu'Œdipe, ils ne peuvent que répondre :

D'où viens-tu ?... Je ne sais. Où vas-tu ?... Je l'ignore.
Nous voyons fuir la flèche, et l'ombre est sur la cible.
L'homme est lancé par qui... vers qui... dans l'invisible[2].

Le croyant n'a pas cette incertitude. Sachant quel paradoxe il est à lui-même et que l'homme passe infiniment l'homme, il fait taire sa raison impuissante, il écoute Celui qui l'a fait. Dieu parle bien de son œuvre. Il est la Science universelle, absolue. En lui, pas de désaccord entre la représentation et la réalité. Il ne voit pas, comme nous, quelque apparence du milieu des choses, mais les choses elles-mêmes dans leur fond le plus intime. Aussi le chrétien se fie à la révélation plus qu'à la philosophie purement rationnelle. Il marche avec assurance dans la pure lumière de la foi. Nietzsche adolescent avait raison d'écrire à sa sœur : « Si tu veux le repos de l'âme et le bonheur, crois. »

L'enfant se sent aimé : c'est pour cela qu'il se laisse conduire

1. *La vraie religion selon Pascal*, p. 369. Alcan.
2. V. Hugo.

par ses protecteurs naturels et qu'il accepte sans honte leurs bienfaits. Le chrétien sait aussi que, malgré ses défaillances, il est aimé infiniment, et cette pensée le relève à ses propres yeux. Quand nous voyons le peu de place que nous tenons en ce monde, le peu de cas qu'on fait de nous, nous sommes tentés de nous mépriser : nous nous faisons l'effet de petites choses insignifiantes qui pourraient disparaître à l'insu de tous, sans laisser de traces. Mais nous déprécier ainsi serait donner tort à Dieu. S'il nous aime, c'est qu'il nous estime. Aurait-il livré à la mort son Fils unique s'il n'y avait en nous quelque chose de précieux, à savoir un reflet de ses perfections, une image divine, longtemps cachée comme une effigie sous la rouille d'une médaille, et que le Sauveur est venu restaurer ?

Le même Dieu qui nous a aimés jusqu'à la Crèche, jusqu'au Calvaire, jusqu'à l'Eucharistie, est le maître des événements. Rien n'arrive, pas même la mort d'un oiseau, pas même la chute d'une feuille, qu'il ne l'ait permis ou voulu ; et il ne veut rien que pour notre sanctification, et en définitive pour notre bonheur. Rien n'est apaisant comme cette certitude. Qu'y a-t-il derrière le rideau mouvant qui sépare l'instant présent de l'instant qui suit ? Pourquoi chercher à le savoir ? Tout est bon qui vient de Dieu... Réussirons-nous dans nos entreprises ? Certainement, car l'issue, quelle qu'elle soit, aura été voulue par notre Père du ciel, et cette volonté divine est ce qu'il y a de meilleur pour nous. Le chrétien agit donc avec confiance ; il ne se déconcerte jamais, car les échecs apparents sont pour lui des succès. Il dirait volontiers comme un homme politique qui ne fut pas toujours si bien inspiré : « Nul ici-bas qui regarde le ciel, ne fait en vain le geste auguste du semeur[1]. »

L'enfant de Dieu se réjouit de la richesse, de la puissance, de la gloire de son Père. Dieu est éternel, il est heureux, il est beau. Quelle source de joie que ces attributs divins ! Joie d'autant plus vive que ces perfections ne nous sont pas étrangères : nous y participons déjà, et nous espérons qu'un jour elles nous seront communiquées dans une plus large mesure. La contemplation d'une beauté supérieure, et notre intime possession de

1. Joseph Caillaux, *Les Illusions du progrès*, dans l'*Information* du 23 août 1933.

cette beauté développent dans l'âme d'infinies ressources de contentement[1]. »

Pour avoir une raison de s'estimer et de vivre, les incroyants font grand état de la dignité humaine. Mais sur quoi se fonde cette dignité ? Si la vie n'est qu'une série de réactions chimiques, sa valeur nous échappe. Pourquoi attacher tant de prix à un tourbillon d'atomes ?

On dira que le « roseau pensant » est plus noble que l'univers. Après tout les étoiles ne sont que des masses de gaz incandescent, des incendies énormes évoluant dans l'espace. Elles n'ont aucune conscience de leur grandeur et de leur vitesse. L'homme les connaît, et de là sa dignité.

Ne pourrait-on pas objecter que « l'édifice n'est pas plus solide que le fondement, et l'accident attaché à l'être plus réel que l'être même » (Bossuet). Si la vie, telle que le matérialisme la conçoit, est si peu de chose, nos facultés, nos aptitudes, en un mot ce qui repose sur elle a moins de valeur encore. La base manque : où la trouver ?

Dans notre qualité d'enfants de Dieu. Le baptême nous fait entrer dans la famille la plus illustre qui soit ; et si les nobles sont fiers du nom qu'ils portent, parce que la gloire de leurs ancêtres rejaillit sur eux, que dire du titre de chrétien ! La plus haute noblesse semble peu reluisante à côté de celle-là.

Un gentilhomme de l'ancien régime, très entiché de ses privilèges, s'écriait naïvement : « Peut-on être triste quand on est duc ? » On pourrait dire de même : « Peut-on être triste quand on est chrétien, quand on a compris ou seulement entrevu la grandeur de sa vocation ? » Le plus audacieux des penseurs, Nietzsche, nous invite seulement à nous surpasser nous-mêmes et à devenir des surhommes. Jésus nous dit : « Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut. » Le sentiment de cette dignité remplit l'âme d'une joie profonde et continue.

Dans les pays de foi, il n'est pas rare de rencontrer des femmes du peuple qui, par la noblesse du caractère, le tact, la tenue, s'égalent aux personnes du meilleur monde. D'où leur vient ce charme, cette distinction, si ce n'est de leurs croyances religieuses ? Elles s'acquittent des tâches les plus communes avec

1. Sainte-Marie Perrin, *Paul Claudel. Revue des Deux Mondes*, 15 février 1914, p. 903.

une âme d'enfant de Dieu. Elles font « les choses petites comme grandes à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous et qui vit notre vie » (Pascal).

Le bonheur du chrétien est fait surtout d'espérance. Qu'on imagine un jeune homme pauvre adopté par un milliardaire. Il n'est pas encore en possession de son héritage, mais une pièce officielle, un titre juridique fonde son droit. Qu'il patiente quelques années, et il jouira d'une immense fortune. Telle, et plus enviable encore, la condition du fidèle. Nous sommes des indigents qu'un puissant monarque a associés aux droits et privilèges de son fils unique. Nous partagerons sa béatitude et sa gloire. Nous règnerons avec lui. Et cet espoir n'a rien de chimérique, puisqu'il est en partie réalisé. Pour parler comme saint Paul, nous avons reçu des arrhes, les prémices de l'Esprit ; et cette donation est le prélude et le gage d'une donation plus complète.

« Ce qui donne du prix à la vie, disait l'étrangère de Mantinée, c'est le spectacle de la Beauté éternelle. » Quand le chrétien médite cette parole de Platon, il l'adapte et la corrige. Ce que ses oraisons lui découvrent de la beauté divine est peu de chose : un reflet sur une vague. Mais un jour il verra l'astre lui-même ; tout pénétré de lumière, il gravitera dans sa splendide irradiation. La vie du croyant est donc une attente au seuil du paradis. Ce qui lui donne du prix, c'est l'espoir de contempler la beauté éternelle.

Le bonheur, dit Pascal, n'est ni hors de nous, ni dans nous[1]. Qu'il ne soit pas en nous, rien de plus évident, puisque nous sommes l'indigence même. Nous avons besoin d'aide. Mais s'appuyer sur des créatures aussi misérables que nous, ce n'est pas le moyen de s'élever. Deux vignes vierges qui s'enlacent l'une à l'autre ne font que ramper ensemble : il leur faut un tuteur.

Le bonheur n'est pas non plus hors de nous. Je ne jouis d'un bien que si je prends contact avec lui, s'il devient quelque chose de moi-même. Or Dieu qui remplit l'univers, vit aussi dans notre âme. Il est à la fois transcendant et immanent, hors et dans nous. Il est la source commune où s'alimente toute vie. Ceux qui s'y abreuvent ne sont jamais altérés, car cette eau vive n'excite le désir que pour le satisfaire aussitôt. Elle renouvelle la

1. *Pensées*, t. II, p. 93.

vigueur, donne la santé morale, la paix, la joie. Qui n'a senti la giserie d'une belle matinée de juin quand sur les blés ruisselant de lumière, là-haut, dans le ciel bleu, l'alouette chantait éperdument son chant lyrique ? Il y a aussi un oiseau qui chante dans l'âme unie à Dieu : chanson divine, alleluia triomphal qui exprime en des variations sans fin une allégresse faite d'amour, de confiance et d'espoir.

II

Ce bonheur du chrétien fait contraste avec l'état d'esprit des incroyants. Pour eux, la vie n'est qu'un accident : fusée qui monte dans la nuit, éclate et retombe en étincelles vite éteintes. La substance des choses, l'état où elles retournent fatalement, c'est l'obscurité, l'immobilité, le froid de la mort. Quoi de plus décourageant que cette perspective ? A quoi bon accumuler des connaissances, amasser les trésors de la culture et de la civilisation, si tout cela doit disparaître bientôt ? Rien ne restera de l'effort humain quand la vie sera éteinte sur notre globe.

Sur les continents morts, les houles léthargiques
Où le dernier frisson d'un monde a palpité,
S'enflent dans le silence et dans l'immensité ;
Et le rouge Sahil, au fond des cieux tragiques,
Seul flambe et darde aux flots son œil ensanglanté...
Génie, amour, douleur, désespoir, haine, envie,
Ce qu'on rêve, ce qu'on adore et ce qui ment,
Terre et cieux, rien n'est plus de l'antique moment.
Sur le songe oublié de l'homme et de la vie,
L'œil rouge de Sahil saigne éternellement[1].

Description lugubre, vision apocalyptique, mais moins désolante encore que cette tranquille affirmation d'un biologiste qui, lui, ne jette pas sur l'horreur du néant, le voile diapré des belles phrases :

« L'homme n'est qu'un tourbillon actuel, capable d'amorcer, suivant le principe de Carnot, d'autres tourbillons... Le résultat

1. Leconte de Lisle, *Poèmes tragiques*. L'astre rouge.

final de l'évolution du monde, ou, du moins, l'état du monde après la disparition de l'homme sera un état d'équilibre dans lequel, petit à petit, disparaîtra la trace éphémère des activités humaines. Nous nous serons agités en vain[1] !

Il a paru naguère un ouvrage, dont le titre rend songeur : Le Désir du Néant[2]. L'auteur reconnaît que croire en Dieu, espérer en lui est chose naturelle. Malheureusement, Dieu n'existe pas, si bien qu'en fait nous aspirons au néant. Le seul moyen d'échapper au désespoir, c'est de détourner les yeux du gouffre ouvert devant nous. Le salut est dans les voyages, dans les sports, en un mot dans le divertissement.

Si le néant est notre fin, il est aussi notre Dieu. Plusieurs ne reculent pas devant cette conséquence. Ils adorent l'Abîme, la Nuit bienfaisante, la divine Mort, où tout rentre et s'efface. Dans la Prière sur l'Acropole, après avoir chanté un hymne à la Raison divinisée, Renan ajoute :

« Un immense fleuve d'ennui nous entraîne dans un gouffre sans nom. Abîme, tu es le Dieu unique ! »[3]

Est-ce une phrase à effet que le vieux magicien aurait écrite avec un sourire ? Nous ne le croyons pas : Elle exprime bien l'état de désespoir, le nihilisme où sont acculés les athées clairvoyants et logiques. Ils sont mis en demeure de choisir entre Dieu ou rien. Rejetant le premier terme de l'alternative, ils ne voient au bout de leur pensée que le vide, la grande ténèbre, le gouffre muet et noir où tout va s'engloutir. Pour le chrétien, au contraire, Dieu est au fond de toute chose, et Dieu, c'est la vie, c'est la lumière. Il est comme immergé dans la béatitude infinie. Il l'aspire, il s'en abreuve à tout moment : et de là, cette joie qui affleure, qui déborde, qui rayonne dans son regard et son sourire. Même quand il semble accablé par l'épreuve, quand il a l'air grave et soucieux, la face de son âme qui regarde le ciel est toute ensoleillée : ainsi les nuages nous présentent leur côté sombre, mais l'envers en est splendide.

1. F. Le Dantec, *De l'homme à la science*, p. 296.

2. Louis Vialle, *Le Désir du Néant*. Contribution à la psychologie du divertissement. Alcan. — Cf. Louis-Ferdinand Céline, *Le Voyage au bout de la nuit*. Au bout de la nuit il n'y a rien.

3. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 72. Calmann-Lévy.

A en croire les matérialistes, le monde serait devenu moins plaisant, moins habitable depuis que la croix y projette son ombre sinistre. Mais n'est-ce pas eux plutôt qui ont désenchanté la vie en la délimitant ? Si l'au-delà n'est qu'un écran où se projettent les plus beaux de nos rêves, il n'y a de vrai que le plaisir et ce qui le procure. La grande affaire, c'est de jouir, de donner à ses nerfs quelques frissons avant le dernier spasme. L'âme devient la servante du corps. Produire pour consommer, et consommer pour produire, voilà le cycle de l'activité humaine. Tout est rabaissé sur le plan matériel ; tout est rapetissé, vulgarisé, avili... au nom du progrès.

Je sais une bourgade où il y avait autrefois une église ogivale avec des verrières, des fresques, des inscriptions curieuses. Un petit oratoire ouvert jour et nuit abritait une statue de la Vierge devant laquelle les passants venaient prier. Dans le cimetière, ombragé de cyprès, s'était accumulée pendant des siècles la cendre des ancêtres. Aujourd'hui, tout a disparu. On a même abattu les arbres qui auraient gêné le commerce. On négocie sur les tombes. Le cimetière est devenu un marché, où une fois par mois se vendent les bestiaux. Plus rien qui rappelle nos attaches avec les générations passées, avec l'ensemble de l'univers, avec Dieu. Le profit, il n'y a plus que cela qui intéresse.

N'est-ce pas un symbole de la matéralisation progressive de la société moderne ? Notre horizon se rétrécit à mesure que s'affaiblissent les croyances religieuses. Nous descendons en spirale dans un entonnoir.

Pourtant l'infinité est un besoin de notre nature. Nous sommes insatiables : il nous faut toujours plus de puissance, de savoir, de vertu. Les biens terrestres, comme l'amour et la gloire, nous séduisent, parce qu'ils se colorent d'un reflet d'infini. Ceux-là mêmes qui nient Dieu, le cherchent sous d'autres noms. Prétendre satisfaire le cœur humain en lui donnant quelques plaisirs, est donc une entreprise vaine. C'est imiter l'enfant qui voudrait combler un puits en y jetant deux ou trois pierres : leur résonance ne fait qu'attester la profondeur du vide.

Ce désir de l'infini, ce tourment divin, Maurice Barrès l'a symbolisé sous une forme très poétique. Un soir, au sortir du Palais-Bourbon, il aperçut un rassemblement. C'était une malheu-

reuse que son mari, un ivrogne, un brutal, venait de battre et de chasser. Pendant cette scène navrante, l'enfant qu'elle portait dans ses bras, regardait les étoiles avec sérénité.

« A peine détaché du sein d'une femme, voilà déjà que l'enfant désire et que son âme s'évade. Son père et sa mère désunis entre eux, ne s'assortissent avec rien, et ces forcenés réclament à la vie des bonheurs qu'elle ne contient pas ; mais lui, il n'a pas encore perdu le secret de nos destinées : il sait — d'une science antérieure à sa propre existence — que c'est avec les étoiles seules que sont accordés les fils de la terre[1]. »

Cet attrait pour l'infini est une réalité : toute doctrine morale qui n'en tient pas compte est incomplète et fausse. Le matérialisme qui le dédaigne, qui le regarde comme une chimère, écourte la nature humaine.

Passer comme un troupeau, les yeux fixés en terre,
Et renier le reste, est-ce donc être heureux ?
Non, c'est cesser d'être homme et dégrader son âme[2].
L'homme est moins homme dès qu'il ne regarde plus le ciel.

On objectera que les sacrifices imposés par l'Evangile sont aussi une mutilation ; mais le cas n'est pas du tout le même. Le chrétien renonce à tout ce qui n'est pas compatible avec son idéal, à la vengeance, à la débauche, à la calomnie. Mais ces renoncements sont compensés par un progrès. Il s'émonde afin de porter plus de fruit ; il appauvrit la vie inférieure au profit de la vie spirituelle. Le matéraliste, au contraire, élague ce qu'il y a de meilleur en nous, les aspirations supérieures de notre nature. C'est une perte sans dédommagement. Les Russes transforment leurs églises en salles de bal ou de cinéma. Si leur exemple était suivi chez nous, qu'y gagnerait-on ? Je ne voudrais pas dire avec Renan « qu'un paysan sans religion est la plus laide des brutes ». Ce n'est pas exact. Un homme sans religion peut avoir des vertus naturelles qui forcent notre estime ; mais quelque chose lui manque : la cime. Peut-être, à certaines heures, a-t-il l'impression d'être comme un arbre décapité, où la sève est arrêtée dans son élan. Et s'il ne sent pas sa misère, tant pis ! La déchéance est complète.

1. *La grande pitié des églises de France*, VI.
2. A. de Musset, *L'Espoir en Dieu.*

Notons encore que les sentiments que réprouve le christianisme sont presque tous des sentiments amers. Céder à la rancune, à la colère, à l'envie, à la haine, c'est une faute qui porte en elle son châtiment. Le chrétien tarit en lui cette source de souffrances. Il ne prend pas vis-à-vis de ses semblables une attitude défiante, hargneuse. Il ne dit pas : « Je défends mes droits, je fais la guerre de classes », mais : « J'aime et j'espère. » Sa religion lui défend de haïr. Il doit pardonner du fond du cœur à ses ennemis, prier pour ceux qui le persécutent. Il s'efforce d'entrer dans les sentiments de son maître, la Charité faite homme ; ou plutôt le Christ, toujours vivant et agissant, répand en lui sa bonté : divine fontaine qui, parmi l'amertume de ce monde, fait jaillir la douceur de ses eaux.

Lorsque la Vierge apparut à l'humble bergère que l'Eglise vient de canoniser, elle lui dit : « Je ne vous promets pas de vous rendre heureuse en ce monde. » De fait, Bernadette fut jusqu'à la fin, une malade et une méconnue. Cependant, la gaîté débordait de toute sa personne. Elle n'aurait pas échangé son sort contre celui de ses compagnes en apparence mieux douées. La loyale prédiction de l'Immaculée lui rappelait seulement que les grands privilèges ont pour rançon de grandes épreuves, et que le bonheur dont nous pouvons jouir en cette vie, n'est pas inconciliable avec la souffrance. Le vrai chrétien surabonde de joie au milieu des afflictions. Plus il se conforme à l'idéal évangélique, plus il est austère, dur pour lui-même, et plus il est joyeux. Nulle part, on ne rit comme dans les couvents et les séminaires. C'est un fait qui a frappé plus d'un observateur.

« Chose admirable ! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur en celle-ci[1] ».

« L'émotion religieuse triomphe d'un tempérament mélancolique, donne à l'âme la persévérance et communique aux objets les plus vulgaires une valeur, un charme, un éclat tout nouveaux... Tolstoï exprime une vérité rigoureuse quand il appelle la foi : Ce qui fait vivre les Hommes[2]. »

1. Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXIV, 3.

2. W. James, *L'expérience religieuse*, p. 421. — Voir dans l'*Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 263, les impressions de J.-J. Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre quand ils visitèrent les Ermites du Mont-Valérien.

Cette joie qui rayonne de l'âme chrétienne fait envie à plus d'un incroyant et lui donne de l'estime pour la foi dont elle procède. Un jeune romancier qui eut son heure de gloire, Charles-Louis Philippe, faillit se convertir à force d'admirer la sérénité joyeuse de Paul Claudel. Après sa mort prématurée, André Gide, alors moins célèbre et moins outrancier qu'aujourd'hui, écrivit dans la *Vie des Lettres :*

« Rien de plus contagieux que la tristesse, mais rien de plus convaincant que la joie. L'exemple de la joie de Claudel a été pour plus d'un d'entre nous une chose saisissante. Philippe sentait en lui une nécessité de bonheur. Quel était donc ce secret qui permettait ainsi le débordant bonheur de Claudel ? »

Ce secret est tout simple : depuis sa conversion, Claudel possédait la vérité. L'homme n'est heureux que s'il vit selon sa nature et s'il accomplit sa destinée. Qu'il prenne une fausse direction, qu'il cherche le bonheur où il n'est pas, et ces aspirations contrariées l'avertiront bientôt de sa méprise. Puisque le christianisme assure notre bonheur, c'est donc qu'il connaît notre fin dernière et les moyens d'y atteindre. Son succès constant est une présomption en sa faveur. Il nous met sous la dépendance absolue de Dieu ; il nous jette entre les bras d'un Père tout puissant qui nous aime et nous protège. Cet abandon filial réussit mieux que l'outrecuidance de l'homme moderne qui prétend se suffire. Il est donc plus conforme à notre nature : la joie qu'il donne atteste cet accord, et, par suite, sa légitimité, et la justesse des principes qui l'inspirent.

H. Morice.

PAGANISME ET CHRISTIANISME[1]

A propos d'un ouvrage récent

II

Les années qui suivent les persécutions de Dèce et de Valérien sont pour l'Eglise chrétienne des années de paix et de tranquillité. Pendant près de quarante ans, si l'on ne tient pas compte de la menace, rapidement dissipée, que fit peser Aurélien sur ses destinées, le christianisme put se reprendre et se développer dans une atmosphère de calme. Nous connaissons mal, on le sait, cette période sur laquelle Eusèbe a cru devoir passer très rapidement dans son *Histoire ecclésiastique*, et c'est à peine s'il nous est permis d'en donner un tableau d'ensemble.

Ce serait toutefois se tromper que de croire que le paganisme désarme pendant tout ce temps et que ses écrivains ou ses dévots gardent envers l'Eglise la même tolérance que les autorités officielles. Les apologistes du début du IVe siècle comme Arnobe et Lactance, ne cessent pas de se plaindre des quolibets et des railleries dont le christianisme est l'objet. Ils connaissent l'un et l'autre des gens que la vue d'un chrétien met hors d'eux : « Si mon livre, écrit Lactance, vient à tomber sous leurs yeux, ils éclateront en imprécations ; ils le repousseront avec colère ; ils se croiraient souillés d'un crime inexpiable s'ils le lisaient ou s'ils en écoutaient la lecture. » Arnobe cite des faits plus extravagants encore, et il rappelle certains fanatiques qui voudraient voir le Sénat ordonner la destruction des écrits de Cicéron où la critique de la superstition tourne à l'avantage du christianisme.

De tels exaltés sont peut-être l'exception, mais le grand public instruit, s'il apporte moins de fanatisme dans ses jugements, n'est pas moins hostile au christianisme. Religion de vieilles femmes et de bas peuple, c'est ainsi qu'on le juge ; religion d'ignorants et d'esprits faibles. Tous les prétextes sont bons pour

1. Cf. *R. A.*, janvier 1935.

plaisanter : « J'ai entendu, dit Lactance, quelqu'un qui ne manquait pas d'instruction, appeler Cyprien Coprianus », ce qui est un grossier calembour et une insulte. Ces mêmes esprits plaisants qui se divertissent au théâtre à voir la facétie des mimes s'exercer aux dépens des dieux, s'esclaffent lorsqu'on représente devant eux des scènes de conversion : l'histoire bien connue de l'acteur Génès qui est vraiment touché par la grâce en jouant une pièce où est parodié le baptême chrétien, suppose que de telles représentations n'étaient pas exceptionnelles au début du IVe siècle.

L'hostilité des milieux cultivés trouve d'ailleurs à s'alimenter, à se renouveler sans cesse, dans le volumineux traité en quinze livres que Porphyre écrit *Contre les chrétiens* après 268. Ce livre est perdu : une dizaine d'années après l'édit de Milan, Constantin en avait ordonné la destruction, mais quelques exemplaires au moins durent être préservés, puis recopiés, si bien qu'en 448 les empereurs Valentinien III et Théodose II durent à nouveau condamner au feu tout ce que Porphyre avait écrit contre le culte saint des chrétiens. La nécessité de ces proscriptions renouvelées suffisait déjà à prouver la longue popularité de l'ouvrage de Porphyre dans les milieux païens. Une autre preuve en est dans la multiplicité des réfutations qui en ont été écrites : du vivant même de Porphyre, Methodius d'Olympe répondit le premier aux attaques du polémiste païen. Plus tard, Eusèbe de Césarée n'écrivit pas moins de vingt-cinq livres contre lui. Apollinaire de Laodicée alla jusqu'à trente livres. Lorsque Apollinaire écrivit son ouvrage, de longues années s'étaient écoulées depuis l'apparition des livres de Porphyre : le venin en restait aussi dangereux qu'au premier jour ; et, plus tard, saint Jérôme et saint Augustin se crurent encore obligés de répondre bien souvent, au cours de leurs écrits, à des objections mises en avant par le philosophe néoplatonicien.

Il y a mieux encore : le volume considérable des quinze livres *Contre les chrétiens* en rendait la lecture difficile aux gens pressés. On en fit donc des extraits, dès le début du IVe siècle, semble-t-il, et ce florilège de polémique antichrétienne devint en quelque sorte le manuel des honnêtes gens. Nous le connaissons par la réfutation qu'en a écrite Macarius Magnès : c'est même grâce à cet auteur que nous sommes à même de savoir quelles

étaient les principales objections de Porphyre contre le christianisme.

Ces objections sont extrêmement nombreuses. Porphyre est en effet beaucoup mieux outillé que Celse pour entreprendre la lutte contre le christianisme. Il apporte à sa besogne un esprit plus délié, plus profondément instruit des disciplines philosophiques, et aussi une méthode plus critique et mieux exercée aux exigences de la philologie. Là où Celse s'était conduit un peu comme un amateur, Porphyre agit en savant, du moins en érudit.

Il a des Livres Saints une connaissance étendue. Il possède à fond non seulement le Nouveau Testament dans son ensemble, mais encore l'Ancien, et la critique qu'il en fait est assurément sérieuse. Les évangélistes, dit-il, sont les inventeurs, non les historiens, des choses qu'ils racontent de Jésus. Et il s'efforce de le prouver : les évangiles ne sont-ils pas remplis de contradictions, d'erreurs, de puérilités ? A lui seul le récit de la Passion est plus caractéristique que tout le reste : « Chacun des évangélistes a écrit le compte rendu de la Passion non pas en plein accord, mais en pleine dissonance avec les autres... Si ces gens-là n'étaient pas capables de dire véridiquement de quelle façon Jésus était mort et n'ont fait que de la littérature, c'est que, sur tout le reste, ils n'ont rien raconté non plus qui mérite confiance ».

Sans doute Porphyse ne nie pas l'existence historique de Jésus. Il reconnaît même que les Evangiles nous permettent de nous faire une idée exacte, dans l'ensemble, de sa physionomie morale, de son activité, de son enseignement. Mais la magnificence du mystère de Jésus lui échappe. Au Christ humilié et souffrant, il préfère de beaucoup le héros qui termine sa vie, après de nobles discours, au milieu d'une splendide apothéose : Pourquoi, se demande-t-il, le Sauveur, après sa résurrection, ne s'est-il pas manifesté au milieu du Sénat romin, au lieu de se montrer à une pauvre femme et à quelques pêcheurs inconnus ? Pourquoi n'a-t-il pas fait une ascension à grand spectacle, au milieu d'un vaste concours de Grecs et de Juifs, venus de tous les coins du monde ? De tout temps, les Grecs avaient été scandalisés par la folie de la croix : Porphyre se fait le porte-parole de ses compatriotes pour combattre jusqu'à l'idée d'un Dieu humilié et crucifié par amour. En l'entendant, c'est la sagesse hellénique, disons mieux, la sagesse rationaliste dont nous percevons la voix.

A peine est-il besoin d'ajouter que les apôtres ne trouvent pas plus que leur Maître, grâce devant l'ironie de Porphyre. Entre tous, il s'en prend à saint Paul, que Celse ne connaissait guère, mais qu'il a lu lui-même avec une attention haineuse. L'apôtre des Gentils n'est à ses yeux qu'illogisme et contradiction : il méprise la circoncision dont il dit qu'elle ne sert de rien et il circoncit Timothée ; il déchire la Loi juive, puis il déclare y conformer ses actes ; il s'affirme romain, ce qui ne l'empêche pas de se glorifier de son appartenance à la race d'Abraham. Une telle duplicité ne prouve-t-elle pas que Paul est un incorrigible menteur, habitué à vivre dans le mensonge ? La controverse d'Antioche, qui mit aux prises saint Pierre et saint Paul, et dont l'Epitre aux Galates nous a conservé le souvenir, retient l'attention du polémiste, et il l'explique par la jalousie de Paul en face des miracles de Pierre, par la grossière erreur de Pierre quant à la conduite à tenir envers les Gentils.

Cependant, quelque effort qu'ait accompli Porphyre pour connaître le christianisme et pour en étudier les livres, il n'y a, dans son œuvre aucune intelligence profonde et vraie de la religion qu'il combat. Il n'en voit et n'en veut retenir que les petits côtés ; il n'en saisit pas la grandeur. Il sait beaucoup de choses ; il a retenu de nombreux détails ; nulle part il ne montre la moindre sympathie pour l'Eglise et ses fidèles. La lutte décisive est engagée entre la civilisation antique, telle qu'elle a été constituée par la tradition et par la loi, et une entreprise imprudente et barbare qui en menace l'existence. L'Evangile, à ses yeux, « n'est qu'une scène truquée, une farce de tréteaux comme celles qui soulèvent au théâtre la gaîté des spectateurs, une mauvaise plaisanterie de faiseurs de tours, une fâcheuse pièce vouée aux brocards et aux sifflets. Les animaux eux-mêmes protesteraient en leur langage s'ils pouvaient comprendre. Ces histoires puériles, bonnes pour des enfants en bas âge et pour des femmelettes, ne peuvent être entendues sans colère. Le mieux est encore d'en rire, ce qui est pour la raison la meilleure manière de prendre sa revanche ».

Nous l'avons dit, le traité de Porphyre contre les chrétiens eut un grand retentissement. Ses victimes se dépêchèrent de protester et de lui opposer des réfutations. Les païens, de leur côté, triomphèrent : à l'exemple de Porphyre, ils se hâtèrent d'écrire et de répandre des ouvrages de polémique. Nous connaissons fort mal

d'ailleurs la littérature antichrétienne qui vit le jour à la fin du IIIe siècle et au début du IVe ; car les productions en ont presque complètement disparu. Arnobe utilise par exemple les ouvrages d'un certain Cornélius Labeo, qui semble avoir été fort instruit des légendes païennes, des rites et des cérémonies sacrées, des cultes traditionnels, mais sur lequel les renseignemnts précis nous font défaut. Lactance mentionne deux auteurs qui, au moment même où se déclenchait la persécution de Dioclétien, écrivirent contre les chrétiens : « Le premier, dit-il, se donnait comme le pontife de la philosophie. Mais c'était un vicieux, ce professeur de continence ; et il ne brûlait pas moins de cupidité que de luxure. Dans son école, il louait la vertu, il vantait l'économie et la pauvreté ; mais il menait une vie à ce point somptueuse qu'il mangeait moins bien au palais que chez lui. Seulement ses longs cheveux, son pallium, et surtout son argent (pas de voile meilleur que celui-là !) lui servaient à masquer ses débordements. Afin d'accroître sa fortune, il employait d'étonnantes intrigues pour se glisser dans l'amitié des juges, qu'il se conciliait grâce à l'autorité que lui valait son titre usurpé... Dans le temps même où le peuple des justes subissait d'effroyables sévices, ce personnage vomit trois livres contre la religion et contre le nom chrétien... L'autre traita le même sujet d'une façon plus corrosive... Il composa deux opuscules qu'il intitula non pas *Contre les chrétiens* (il ne voulait pas avoir l'air de les pourchasser, comme un ennemi), mais *Aux chrétiens*, prenant ainsi le rôle d'un conseiller humain et bienveillant. Il se donnait du mal pour démontrer que la Sainte Ecriture n'est que mensonges et contradictions. Il soulignait les apparentes disconvenances de certains passages, et cela avec une telle insistance et en fouillant si avant, qu'on peut se demander s'il n'avait pas fait jadis partie de notre secte. »

Nous ignorons complètement quel peut être le premier des polémistes visés par Lactance. Le second est assurément Hiéroclès, qui exerça de hautes fonctions civiles sous le règne de Dioclétien, et dont l'ouvrage fut réfuté par Eusèbe. Lactance signale encore, mais sans donner aucun nom, plusieurs écrivains, grecs ou latins, qui avaient écrit de son temps contre christianisme : est-ce une formule de rhéteur ? ou doit-on prendre les expressions à la lettre ; il est difficile de le dire. En tout cas, nous sa-

vons que les intellectuels collaborèrent de leur mieux aux mesures persécutrices prises par Dioclétien : n'était-ce pas une arme de combat que ces *Actes de Pilate*, dont parle Eusèbe et que l'on faisait apprendre par cœur aux enfants des écoles ?

Quelque multipliées qu'eussent été, à ce moment, les pamphlets contre le christianisme, ils arrivaient trop tard pour empêcher la victoire de l'Eglise. Les persécutions s'achevèrent par un aveu d'impuissance de la part de ceux-là même qui les avaient provoquées. Avec Constantin, l'Empire devint chrétien.

*
* *

L'empire chrétien ! Cette simple formule est de nature à nous laisser croire que, du jour au lendemain, comme par un coup de baguette magique, le cours des choses a pu se transformer dans le monde, que les temples des faux dieux sont tombés d'eux-mêmes, et plus encore que les âmes, longtemps rebelles, des païens se sont spontanément orientées vers le Christ.

La réalité est toute différente : il n'y a pas en histoire de changement brusque. L'édit de Milan avait été préparé par l'édit de Gallien et la paix de l'Eglise avait été annoncée par les longues années de tranquillité qui avaient marqué la fin du IIIe siècle. Sans doute, lorsque Constantin et Licinius eurent promulgué l'édit de Milan — puisqu'il est commode de conserver ce nom si traditionnel — l'Eglise commença à jouir d'une protection officielle qui lui avait manqué jusqu'alors. Mais les païens demeurèrent ce qu'ils étaient auparavant ; tandis qu'un certain nombre se convertissaient pour se mettre à la mode du jour et suivre le courant, sans d'ailleurs changer de vie morale, les autres restèrent d'autant plus attachés aux croyances traditionnelles qu'elles étaient plus dangereusement menacées, L'histoire du IVe siècle est aussi celle d'une lutte de tous les jours entre le christianisme, de plus en plus puissant, et le paganisme qui est encore loin d'agoniser.

Le christianisme a pour lui — en dehors de la courte parenthèse ouverte et presque aussitôt fermée par le règne de Julien — l'empereur et sa cour ; il a pour lui une législation, toujours plus sévère à l'égard des manifestations de la religion païenne. Il faut ajouter qu'il a encore pour lui la sainteté de ses grands évêques,

de ses solitaires, de ses ascètes, de tant d'autres fidèles dont Dieu seul connaît aujourd'hui les noms, et même, dans une certaine mesure, l'éclat de ses orateurs, de ses apologistes, de ses poètes.

Contre lui, il a surtout l'intelligence. En dépit de l'éloquence des grands docteurs chrétiens, on continue à regarder la religion du Christ comme celle des pauvres, des ignorants ou des sots. Au début du IVe siècle, Lactance ne cesse pas de s'élever contre cette calomnie. Vers la fin du IVe siècle, l'*Ambrosiaste* la retrouve tout aussi vivante et la combat avec la même ardeur. Il faut avouer que l'accusation trouve son appui dans les faits. Nous sommes habitués, en parlant du IVe siècle, à le regarder comme l'âge d'or de la patristique, et nous nous laissons éblouir par les noms de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de beaucoup d'autres encore. Nous n'avons pas le droit d'oublier que le IVe siècle a été également le siècle des rhéteurs fameux : Himerius, Thémistius, Libanius, des philosophes ou des théurges, Jamblique, Maxime de Tyr, Priscus, Salluste, Olympius et bien d'autres. Sans doute, ces rhéteurs et ces philosophes, célèbres de leur temps, sont aujourd'hui assez oubliés, et, lorsque nous relisons les œuvres qu'ils nous ont laissées, nous ne pouvons pas nous empêcher de les trouver bien vides de pensée à côté des écrits des grands docteurs de l'Eglise. Cette impression est juste : les belles phrases balancées d'un sophiste sont peu de choses, lorsqu'on les compare aux discours, lourds de doctrine, d'un évêque. Les contemporains jugeaient sur ce point autrement que nous, et nous connaissons, vers la fin du IVe siècle, des évêques, comme Astérius d'Amasée, qui n'ont dû leur influence qu'à leur art savamment enchanteur.

Presque tout ce qui compte, dans l'ordre intellectuel, reste donc fidèle au paganisme au moins jusqu'à la fin du IVe siècle. En particulier, les écoles les plus fameuses sont dirigées par des maîtres païens. On connaît sans doute les noms de quelques professeurs chrétiens, comme Prohaeresius à Athènes et Victorinus à Rome. Le christianisme de Prohaeserius ne semble pas avoir été conquérant et le sophiste Eunape a pu ranger le maître athénien parmi les païens. Quant à Victorinus, il ne s'est converti que sur le tard, et, avant d'arriver à l'Eglise, il s'était fait remarquer par la violence de ses attaques contre le christianisme. Aussi les chrétiens eux-mêmes sont-ils obligés de recevoir leur formation rhétorique

chez des païens : Grégoire de Nazianze et Basile suivent à Athènes les cours d'Himerius ; Jean Chrysostome est l'élève de Libanius ; Jérôme a l'illustre Donat comme professeur de grammaire. Lorsque l'empereur Julien veut porter au christianisme un coup redoutable, il interdit sans doute l'enseignement aux maîtres chrétiens ; mais bien plutôt que de cette interdiction, on garde le souvenir d'une mesure plus terrible encore aux regards de ses contemporains : il défend aux jeunes chrétiens l'étude des auteurs profanes.

A peine est-il besoin d'ajouter que les païens multiplient les efforts pour conserver cette supériorité intellectuelle qui leur apporte tant de gloire. A la fin du IVe siècle et au début du Ve, on voit en particulier des membres de l'aristocratie romaine, des lettrés, des rhéteurs, faire copier les manuscrits des écrivains classiques, les réviser de leur mieux pour assurer la pureté des textes : « C'est ainsi que, vers 380, les *Grandes Déclamations* de Quintilien furent revisées par Dominius Dracontius, d'après un manuscrit appartenant à son frère Hiorius, — celui-là même, sans doute, que le poème anonyme contre Nicomachus Flavianus mentionne comme un fidèle de Mithra. Sallustius, probablement élève de Severus Sanctus Endelechius, revit à deux reprises, en 395 et en 397, d'abord à Rome, puis à Constantinople, les *Métamorphoses* d'Apulée. Vers la même époque, Nicaeus, un élève du grammairien Servius, fit de même pour les *Satires* de Juvénal ; Torquatus Gennadius, en 401, pour les *Epigrammes* de Martial ; Flavius Julius Trufonianus Sabinus pour les *Satires* de Perse. Les fils de Virus Nicomachus... s'associèrent avec Thascius Victorianus dans leur propriété d'Henna en Sicile, pour mettre au point la première *Décade* de Tite-Live. Déjà leur ami Macrobe avait revivifié par son commentaire néo-platonicien le *Somnium Scipionis* de Cicéron. Bientôt trois lettrés commenteront une partie de l'œuvre de Virgile : Titus Gallus reverra les *Géorgiques ;* Gaudentius et Julius Phylargyrius les *Bucoliques*. Les *Verrines* trouveront aussi leur exégète. Cet effort d'interprétation durera longtemps encore au milieu de la barbarie grandissante... »

Le paganisme n'a pas seulement pour lui le monde de l'intelligence. Il a encore celui de la vieille noblesse romaine, fortement attachée au *mos maiorum* et respectueuse de la tradition. C'est cette noblesse qui, en 384, intervient auprès de l'empereur Valen-

tinien II pour faire rétablir dans la salle des séances du Sénat l'autel de la Victoire que Gratien avait fait enlever deux ans auparavant. Cette année- là, Symnaque est préfet de Rome ; Vettius Agorius Praetextatus est préfet du prétoire d'Italie : l'un et l'autre sont des païens convaincus ; et Symmaque se fait le porte-parole éloquent de ses coreligionnaires pour demander que soit restaurée la coutume immémoriale, celle qui a jadis assuré le triomphe de Rome, celle dont la suppression vient d'être marquée par une redoutable famine.

Sans doute la pétition de Symmaque arrive-t-elle déjà trop tard. « Qu'on n'ose point parler, écrit saint Ambroise, d'une demande du Sénat ! Une poignée de païens usurpe un nom qui n'est point qu'à eux. Il y a deux ans environ, ils firent une tentative analogue : alors Damase, le saint évêque de l'Eglise romaine, élu par le jugement de Dieu, me remit un mémoire, signé par un nombre considérable de sénateurs chrétiens ; ils y déclaraient qu'ils n'avaient formulé aucune requête de cette sorte, qu'ils demeuraient étrangers aux pétitions des païens, qu'ils y refusaient leur adhésion, et ils achevaient leurs doléances en affirmant qu'ils ne se rendraient plus au Sénat, à quelque titre que ce fût, si un décret pareil était rendu. Est-il digne de notre époque, — qui est une époque chrétienne — de voir ravir aux sénateurs chrétiens leur dignité, et exaucer les désirs impies des païens ? »

A lire la lettre de saint Ambroise, on a l'impression que, dès lors, la majorité du Sénat est constituée par les chrétiens. Prudence l'affirme aussi quelques années plus tard, en répondant aux arguments qu'avait développés Symmaque : « Je pourrais citer un nombre infini de familles nobles qui se sont tournées vers le sceau du Christ et se sont dégagées de l'abîme d'un honteux paganisme... Jetez les yeux sur cet habitacle illustre (le Sénat), c'est à peine si vous y trouverez quelques esprits encore empêtrés dans les sottises païennes et qui se maintiennent non sans peine dans les ténèbres périmées. » Il est possible qu'Ambroise et Prudence exagèrent pour les besoins de leur cause. Mais alors même qu'il faudrait leur donner raison et reconnaître qu'aux environs de 380 la plupart des sénateurs sont chrétiens, il reste assuré que les païens demeurent très nombreux et très puissants dans l'ancienne noblesse. Les empereurs chrétiens eux-mêmes ont recours à leurs services et leurs distribuent charges et dignités. En 392, l'avène-

ment d'Eugène ouvre aux tenants des vieux cultes d'immenses espérances, et il semble bien que l'usurpateur n'aurait pas trouvé à Rome l'accueil favorable qu'il y reçoit si l'aristocratie de sa capitale n'avait pas été fidèle aux traditions païennes.

Deux poèmes anonymes écrits précisément après 390 témoignent à leur manière de l'irritation et du dépit que l'on ressent dans les cercles chrétiens en présence des résistances de la noblesse païenne. L'un d'eux est dirigé contre la mémoire de Virius Nicomachus Flavianus, l'un des plus chauds partisans d'Eugène, et qui, après avoir prédit sa victoire, qu'annonçaient, paraît-il, les entrailles des victimes, avait préféré se donner la mort, plutôt que de survivre à la ruine de ses rêves : Nicomaque est vivement raillé, dans ce poème, de son inutile piété à l'égard des dieux. C'est en vain qu'il s'est soumis à des rites malpropres comme le taurobole, ou absurdes comme ceux des mystères de Cybèle, de Sérapis, d'Isis et d'Osiris : ceux qu'il a invoqués n'ont pas eu pitié de lui et l'ont laissé tomber dans l'enfer. Le second poème est adressé à un sénateur qui, après avoir été chrétien pendant quelques années, a apostasié pour se faire initier aux mystères de la *Magna Mater* : l'auteur forme le vœu que cet homme finisse par reconnaître la sottise de son geste et par revenir au Christ. Il n'est pas invraisemblable que le cas visé par ce morceau n'ait pas été unique.

Sans doute, lorsqu'on met en relief, comme nous venons de le faire, la résistance opposée au christianisme par le monde de la noblesse et par celui de l'intelligence, il ne faut rien exagérer. Le IVe siècle reste bien celui du triomphe du christianisme. Mais ce triomphe n'a pas été l'œuvre d'un seul jour. Il a été lentement conquis, au prix de mille efforts, si lentement que quelques-uns auraient voulu le hâter. Tel est Firmicus Maternus, ce curieux exemple de converti qui, après avoir pratiqué l'astrologie, s'adresse aux empereurs Constant et Constantin II pour leur demander de sévir contre les idoles et leurs adorateurs : « Ces abominations, très saints empereurs, il vous faut les extirper, les anéantir, leur appliquer les plus sévères prescriptions de vos édits. Ne souffrez pas que cette erreur funeste et insensée souille plus longtemps l'univers romain... Certains refusent, se dérobent et souhaitentp assionnément leur propre perte. Assistez tout de même ces malheureux, délivrez-les, ils périssent ! Si le Dieu d'en haut vous a

confié l'empire, c'est pour que vous guérissiez ces hommes. Nous savons quel péril leur crime leur fait courir, quel châtiment est réservé à leur erreur : mieux vaut les en libérer malgré eux que de les abandonner de leur plein gré à leur perte... Très saints empereurs, la nécessité vous commande de vaincre et de punir ce mal. Dieu vous ordonne dans sa Loi de poursuivre en tous lieux de votre sévérité le crime d'idolâtrie... »

En réalité, il n'était guère possible de précipiter le mouvement, les empereurs chrétiens peuvent bien multiplier les lois. Les institutions, les traditions demeureront longtemps plus fortes. On sait, sans qu'il soit nécessaire d'insister, le terrible réveil du paganisme sous le règne de Julien : ce réveil eût-il été possible si Julien n'avait pas eu conscience de répondre en agissant comme il le faisait, aux vœux secrets d'un grand nombre ?

Pour connaître les vraies dispositions des habitants de l'empire au moment de l'avènement de Julien, il faudrait avoir à notre disposition bien plus de documents et de témoignages que nous n'en possédons. Il serait d'ailleurs puéril de croire qu'en 360 il était encore possible au paganisme de triompher de l'Eglise chrétienne. Ce que Dèce, Valérien, Dioclétien avaient été impuissants à réaliser, Julien, malgré la sincérité de sa foi aux dieux, malgré les appuis qu'il rencontrait encore parmi les représentants attardés de la noblesse et de l'intelligence, n'avait aucune chance de l'obtenir. Son règne fut vite brisé par la mort et, après lui, Jovien n'eut rien de plus pressé que de rendre aux chrétiens la pleine liberté : ce n'était pas seulement un acte de justice ; c'était un acte de haute sagesse.

De la rancune de Julien contre les chrétiens, il nous est néanmoins resté un important témoignage. Ce sont les fragments des trois livres qu'il consacra lui-même à l'attaque du christianisme et que saint Cyrille d'Alexandrie a cru devoir réfuter entre 433 et 441. L'ouvrage de Julien, tel qu'il nous est connu, se révèle assez médiocrement original, en ce sens que l'empereur ne craint pas d'utiliser ses prédécesseurs, Celse et Porphyre ; il doit beaucoup aussi aux philosophes néoplatoniciens dont il est le disciple fidèle. Cependant, nous savons que Julien connaissait assez le christianisme par son expérience personnelle pour être capable d'en parler sans rien emprunter à qui que ce fût. Remarquons seulement la conception générale qu'il s'efforce de donner à ses lecteurs de

l'Eglise et de la foi qu'elle enseigne. A ses yeux, le christianisme n'est rien autre qu'une maladie de l'intelligence. « Cette maladie provient d'un fléchissement de la culture salvatrice dont les païens lettrés gardent le privilège. Trop fidèles à leurs premiers maîtres, lesquels n'étaient que de simples pêcheurs, les chrétiens se contentent d'une religion rustique. Les vrais intellectuels sont rares parmi eux. Or, l'éducation, la culture hellénique, a des vertus ennoblissantes, dont l'âme ressent aussitôt le bénéfice. L'étude assidue des Livres Saints fait des bavards et des maniaques, tandis que le commerce des bons auteurs, si c'est une nature bien disposée qui le noue, devient un ferment d'amélioration morale et prépare une élite pour les plus utiles métiers. Les Galiléens vouent à Satan cette littérature où se nourrissent les talents : c'est qu'ils se doutent que de la fréquenter amène une désaffection certaine de leurs croyances. »

C'est là un plaidoyer d'intellectuel, il est curieux de le remarquer. Julien n'est pourtant pas dans sa vie religieuse un intellectuel, et on a justement remarqué qu'il est beaucoup plus, consciemment ou non, un dévot de l'orientalisme qu'un véritable Hellène. Le culte qu'il pratique, les cérémonies auxquelles il assiste, les mystères auxquels il se fait initier, tout cela vient de l'Orient, et un Grec authentique le renierait sans aucun doute. L'empereur apostat veut cependant se faire passer pour un admirateur passionné de la droite raison : il s'abuse en cela comme en bien d'autres choses.

Reste que les reproches qu'il adresse au christianisme sont bien ceux que pouvaient lui faire ses contemporains, ceux que faisaient déjà Celse et Porphyre ; mais aussi ceux qui étaient de moins en moins mérités. Lorsqu'en 392 saint Jérôme rédige son *De viris inlustribus*, il peut fièrement présenter au monde une liste imposante d'écrivains chrétiens. Nous sourions un peu devant ce catalogue que grossissent sans raison sérieuse des noms comme ceux de Philon le Juif ou de Sénèque. Lorsqu'il parut, le petit livre de saint Jérôme était la meilleure réponse possible aux arguments des païens, la réponse des faits. Comment demeurait-il permis de dire que le christianisme était l'ennemi de l'intelligence, puisqu'il pouvait présenter une liste si longue d'écrivains, d'orateurs, de poètes ?

***

La polémique antichrétienne ne se termine pas avec le IVe siècle, et il est facile d'en suivre encore le mouvement à travers les siècles suivants. M. de Labriolle prétend pour sa part nous guider jusqu'en 529, ce qui est la date de la fermeture de l'école d'Athènes par ordre de Justinien.

Mais il faut bien dire qu'après le IVe siècle cette polémique est loin d'avoir le même intérêt et la même vigueur. Les tentatives officielles de restauration païenne par Julien et par Eugène sont les dernières. L'empire chrétien est définitivement installé : il peut prendre contre les cultes païens des mesures d plus n plus sévères. Ie peut surtout enlever aux païens les dernières forteresses qui leur étaient restées : celles de l'intelligence et de la noblesse. De plus en plus rares sont les écrivains païens ou les sénateurs païens. Ils apparaissent désormais comme des attardés, et les arguments sur lesquels ils aimaient à s'appuyer, le respect des traditions, la fidélité aux ancêtres perdent chaque jour de leur poids, à mesure que le christianisme peut prouver lui-même son antiquité et se glorifier de ses anciens docteurs.

On continue, sans doute, à discuter, à soulever des objections. Cela, on le fera toujours. Ces objections sont trop souvent des redites. On est surpris, lorsqu'on relit les questions posées au Ve siècle, de s'apercevoir qu'elles sont très anciennes et que les réponses apportées ne le sont guère moins. L'apologétique finit par s'enfermer dans un cercle dont elle ne sortira pas pendant bien longtemps. Après Celse, Porphyre, Julien, les trois grands adversaires de l'antiquité païenne, presque tout a été dit, et pour des siècles. Il faudra attendre le renouvellement des sciences de la nature et celui de la psychologie pour ouvrir aux polémistes antichrétiens comme aux apologistes des voies vraiment nouvelles.

Gustave BARDY.

Dijon.

MÉDECIN ET PRÊTRE

A la mémoire de l'Abbé Ruas *qui, d'étudiant en médecine, devint prêtre et directeur de conscience.*

Notre époque se caractérise, entre autres signes, par le sentiment très vif chez tous, de la nécessité de la collaboration.

Une telle somme de connaissances a été accumulée que chacun se voit obligé, pour acquérir un savoir digne de ce nom, de limiter le champ qu'il explore et de spécialiser sa compétence. Mais, par ailleurs, subsiste la nécessité pour qui veut bien apprendre une chose, fût-elle limitée, de la connaître par rapport à l'ensemble.

Ainsi, et tout à la fois, on ne peut tout savoir à soi seul, et cependant l'on ne peut se résoudre à ignorer le tout, sous peine de méconnaître même ce que l'on croirait apprendre fragmentairement : force est bien alors de recourir aux lumières d'autrui, d'établir des contacts étroits et fréquents entre les représentants des diverses branches de la science : de là, la multiplication des groupes d'études et des équipes de travail en commun.

A faire converger les ressources, chacun de sa discipline particulière, les savants, les techniciens, les penseurs retirent un double bénéfice ; le problème qu'ils veulent envisager est étudié dans tous ses aspects et rien ne reste dans l'ombre, mais aussi chacune des sciences collaboratrices en retire un enrichissement.

C'est sur un de ces « problèmes de collaboration », que nous voudrions présenter aujourd'hui quelques réflexions.

Elles sont nées de l'expérience : c'est leur seul titre de créance. Car, du fait même de leur origine, elles sont loin de constituer une étude définitive et d'apporter une conclusion ferme. Elles

n'ont d'autre portée que des notes de travail ; c'est dire qu'elles appellent des compléments d'information et sollicitent à leur tour de nouvelles collaborations.

*
* *

Les problèmes que nous avons rencontrés en fait, qui requéraient la collaboration du prêtre et du médecin, sont très nombreux. Ils nous paraissent pouvoir être répartis en trois groupes.

Tantôt il s'agissait pour le médecin d'être un témoin, un expert, pour une guérison miraculeuse par exemple, ou pour quelque phénomène étrange, vision, stigmates.

Tantôt des prêtres et des médecins étudiaient ensemble ce que l'on pourrait appeler un problème d'idées : ils s'efforçaient de mettre au point une question débattue qui avait un double aspect, physiologique et moral.

Tantôt enfin un prêtre et un médecin travaillaient en commun au salut d'une âme : et c'était par exemple un problème concret d'éducation, ou encore une difficulté spéciale d'ordre moral, qu'il fallait résoudre, en conjuguant l'appoint de la thérapeutique aux effets de la grâce divine.

I. Les expertises et la séparation des pouvoirs

Sur ce premier chapitre, tout a déjà été dit et mieux que nous ne saurions le faire. Il y a d'ailleurs moins collaboration, au sens vrai du mot, que partage des tâches et succession des enquêtes : le théologien, avant de faire son œuvre de discrimination spirituelle, demande au médecin de se livrer d'abord à une expertise scientifique.

Au médecin, le premier temps. C'est lui qui sera chargé de conclure : « il s'agit de guérison vraie d'une maladie réelle, et je ne puis l'expliquer », ou, s'il s'agit de phénomènes mystérieux : « ce visionnaire n'est pas malade, ce n'est ni un halluciné ni un simulateur ». Alors, mais alors seulement, commencera le procès religieux.

Mais durant toute la durée du travail médical, le théologien s'abstiendra d'intervenir.

Tout cela est bien connu et aucun problème de méthode ne

peut être ici soulevé. Du moins théoriquement. Car en fait la séparation des pouvoirs ne peut être effectuée que si les médecins d'une part et les théologiens d'autre part sont parfaitement avertis de cette répartition des tâches et responsabilités, et ne cherchent pas à empiéter sur le domaine de leurs voisins.

La critique des guérisons proposées pour les procès de béatification est soumise à des règles qui ont été formulées dès 1734 par Benoît XIV, règles si sages aux yeux de la médecine qu'elles ont pu faire l'objet de la thèse inaugurale du Docteur Gorce, règles si formelles que toute cause d'erreur, par confusion des compétences, est écartée.

Lorsqu'il s'agit de guérisons extraordinaires de Lourdes, la prudence a fait organiser un Bureau de constatations médicales, dont le titre seul suffit à bien marquer qu'il s'occupe de médecine et non de discussions théologiques sur l'intervention de Dieu dans le cours des événements. L'expérience montre que, si l'on n'avait pas pris cette précaution, le zèle — très louable certes dans son inspiration mais redoutable dans ses conséquences — de certains esprits enclins plus que d'autres à qualifier miracles de fausses guérisons, aurait rendu impossible l'apologétique de Lourdes. Et ce n'est un secret pour personne qu'il faut parfois aux médecins un certain courage pour ne pas céder aux enthousiasmes de la foule, mais obéir à leur conscience professionnelle qui leur dicte une rigueur et une impassibilité scientifiques.

Les devoirs de l'enquête ainsi acomplis, il reste aux médecins la mission d'en faire connaître les résultats. Certains médecins ont poussé le souci d'être des témoins efficaces jusqu'à soumettre à leurs confrères, hors de Lourdes, les affirmations médicales du Bureau. C'est ainsi que ces faits de guérison extraordinaire ont fait l'objet de thèses de doctorat (Mme Jeanne Bon, il y a quelques années ; le docteur Henry Monnier en 1930) ou de communications dans des sociétés savantes, telle celle, retentissante, du professeur Pierre Mauriac, à la Société de médecine et de chirurgie de Bordeaux en décembre 1931.

Cette franchise appelle, en réponse, l'obligation pour les apologistes du miracle de ne jamais aller cueillir de récit des faits médicaux de Lourdes en dehors des publications officielles du Bureau. On ne dira jamais assez quel mal peuvent faire, dans des milieux habitués à la probité scientifique, la description dans des

feuilles plus pieuses qu'intelligentes de guérisons, sensationnelles mais plus ou moins inexactes.

Mais il y a des guérisons extraordinaires ailleurs qu'à Lourdes, où tout est prêt, pour ainsi dire, pour que nulle confusion ne risque de naître entre les domaines du médecin et du théologien. Et l'on a vu récemment, à l'occasion des faits de Beauraing, avec quelle rapidité les affirmations se répétaient, les récits volaient de bouche en bouche, et les foules déferlaient, avec leur psychologie totalement privée du contrôle du sang-froid... Lorsque les enquêtes officielles sont venues apporter la lumière et la sérénité, bien des esprits avaient déjà pris position, certains à la légère, et en mêlant les domaines. Là où les médecins n'avaient pas d'autre rôle à remplir que celui de témoin médical, relatant les faits dans leur matérialité, et faisant leur enquête de psychiatrie, l'élan des cœurs en avait porté quelques-uns à formuler des conclusions religieuses.

Dans des cas de ce genre, l'enquête officielle ne peut pas être décidée tout de suite, il faut nécessairement attendre que la chose en vaille la peine. La place reste donc libre, un certain temps, aux bonnes volontés locales. Comme il serait à souhaiter que soient universellement connues les règles canoniques qui répartissent les besognes, et que soient fréquentes les compétences. Certes on ne peut rêver que tout médecin soit un Van Gehuchten ou un De Greef. Mais ce serait déjà un grand progrès si tous les médecins lisaient et méditaient des observations comme celles que ces deux maîtres ont publiées dans les Etudes carmélitaines. Il y a là des leçons inoubliables de méthode, aux termes desquelles l'homme de science, qui a refusé de voir dans les faits la marque du merveilleux de bon aloi, confesse cependant qu'il a dû se faire violence pour résister au courant de l'émotion collective.

Si le devoir du médecin est rude, l'attitude que la raison exige du prêtre demande encore plus de force de caractère. Certains peuvent être tentés par leur désir d'édification : mais il n'y a pas d'édification vraie à base de mensonge. Ou bien chez d'autres, le désir de glorifier Dieu leur fait craindre que trop de rigueur dans la critique laisse passer des occasions de lire sa trace adorable dans la trame de faits. Le « si c'était vrai, pourtant ! » retentit nécessairement au fond d'un cœur sacerdotal. Un magnifique exemple de maîtrise, poussée peut-être jusqu'à l'héroïsme, a été

donnée par le curé Peyramale. Plus il sera médité, moins il y aura de risques d'emballements injustifiés.

II. Les recherches intellectuelles et le travail en commun

Voici venir maintenant des problèmes pour la solution desquels la collaboration des prêtres et des médecins est nécessaire.

Ce n'est pas que cette solution soit à découvrir, à proprement parler. Qu'il s'agisse de la nature de l'âme et des relations de l'âme et du corps, qu'il s'agisse de la possibilité d'obéir à la loi morale en matière de chasteté, ou d'eugénisme, qu'il s'agisse de l'origine de l'homme, il y a longtemps que la métaphysique, la morale et la foi ont apporté la réponse aux questions essentielles. Mais il ne suffit pas que la vérité soit définie ou révélée ; il faut encore qu'elle parvienne aux oreilles des hommes, qu'elle se fasse entendre d'eux et ne se heurte pas dans leur esprit ou leur cœur à des objections ou à des obstacles.

Pour qu'elle soit entendue d'eux, il faut qu'elle leur soit transmise dans le langage qui leur est familier. Il y a donc ainsi un travail constant d'adaptation de la vérité aux formes d'esprit des générations successives et aux professions diverses, qui marquent si fortement sur les mentalités.

Et de même, au fur et à mesure de la marche du temps, des objections nouvelles renaissent ou se précisent suivant les divers milieux, scientifiques ou ethniques.

Il y a donc lieu de considérer à la fois quelles modalités affecte dans les esprits des médecins de nos jours, le besoin que les âmes ont toujours du salut par l'Eglise ; et, du même coup, quels traits devrait revêtir, quel langage devrait prendre l'apostolat spécialisé auprès des médecins.

Mais, par une sorte de répartie providentielle, cette spécialisation de certains apôtres requiert que les médecins collaborent à la documentation des apologistes, et étudient avec eux les questions disputées ailleurs par leurs confrères.

***

Il faut donc commencer par une sorte de confession publique des médecins. Non certes de telles ou telles défaillances personnelles, mais de leur mentalité générale.

Il est bien à craindre que l'ensemble des médecins ne partage avec un nombre immense des hommes d'aujourd'hui la faute la plus grave qui soit en matière de religion : l'indifférence. Ils ne se posent aucun problème d'ordre religieux.

Mais, si cette torpeur est pour tout être humain un grand malheur, elle s'accompagne chez les médecins d'une circonstance aggravante. S'il y a en effet une profession où l'on ne puisse moins faire que de se poser, au moins quelques fois, des questions qui acheminent à réfléchir aux données religieuses, c'est bien la profession médicale.

Les médecins ont constamment sous les yeux des manifestations de la vie, ils les manient en quelque sorte ; cette vie organique revêt chez l'être humain, objet de leurs études et de leurs soins, des caractères singuliers qui rendent témoignage de la spiritualité de sa nature ; et cependant ils ne se soucient en rien de ce témoignage et restent indifférents ; ou bien même, s'ils réfléchissent, loin de découvrir l'âme qui transparaît dans le corps, ils font affirmation de matérialisme.

Comment se fait-il que là où ils devraient lire la présence de l'esprit, animant et harmonisant toutes les fonctions organiques, ils ne voient que des forces physico-chimiques se colorant d'une sorte de halo conscientiel ?

Comment se fait-il que ce qui aurait dû leur ouvrir les yeux est précisément ce qui les aveugle ?

Ne serait-ce pas que, lorsqu'ils ont abordé l'étude de la biologie, ils avaient une formation philosophique insuffisante, voire défectueuse ? Ne serait-ce pas parce que ceux qui auraient dû leur parler de l'âme, l'ont fait en des termes inexacts et ne leur ont présenté qu'une caricature désincarnée ? De telle sorte que, lorsque la réalité leur montre l'homme concret, avec son âme telle qu'elle est, ils n'ont pas reconnu, — et pour cause ! — l'image qu'on leur en avait proposée ; et ainsi ils ont été conduits tout naturellement à méconnaître celle qui, réellement, informe le corps ?

Ils constatent que telle action médicamenteuse sur le sympathique ou sur une endocrine provoque une crise de colère. Comment ne seraient-ils pas portés à ne voir dans cette réaction morale de violence qu'une manifestation de l'énergie organique ? et ils annexent au corps toute puissance psychique, à la chair toute activité intellectuelle. Ils observent que des modifications

neuro-végétatives entraînent des perturbations de l'humeur, du courage : une âme, à ce point sensible aux modifications physiologiques, est bien loin de celle qu'on leur avait présentée, sorte d'hôte étranger au corps et dont la dignité morale consistait à le dominer du dehors !

Pour qu'un médecin, qui étudie les relations du physique et du moral, dans les termes mêmes où les conçoit la science moderne, ne cesse pas de croire à l'existence de l'âme, il faut, — bien souvent — « qu'il refasse sa philosophie », et bien peu en ont le goût. Les grands progrès accomplis sur ce point dans l'enseignement secondaire permettront aux futurs médecins d'en sortir moins fermés à une conception adéquate de l'âme.

Mais combien nombreux sont et seront encore les médecins qui n'auront pas eu cette vaccination contre le matérialisme. Comment la vérité pourra-t-elle un jour leur être révélée ?

Bien que cette vérité appartienne au domaine philosophique et non strictement religieux, nous pensons que c'est souvent le prêtre qui en sera le porte-parole. En un temps aussi dénué de culture philosophique, n'est-il pas en effet l'un des rares êtres qui sachent encore penser ? et du reste les vérités concernant l'âme ne font-elles pas partie des dogmes essentiels ?

Ainsi l'une des premières tâches de l'apologiste c'est de faire parvenir jusqu'aux oreilles des médecins une doctrine vraie de la composition de l'âme et du corps.

Tel praticien parlant un jour avec un prêtre de l'efficacité que sa thérapeutique venait d'avoir sur un « péché capital » éprouva un étonnement profond à ne provoquer chez son interlocuteur aucune réaction de surprise, alors qu'il s'attendait à être taxé de matérialisme. Bien plus, il trouva dans ce représentant qualifié de la croyance en la spiritualité de l'âme, une connaissance si exacte, si up to date de l'endocrinologie qu'il en vint à lui demander comment lui, prêtre, pouvait « concilier » des connaissances si précises avec une foi qui, à son opinion, s'y opposait directement. Et la surprise se mua en stupéfaction d'abord, puis en illumination joyeuse, lorsque ce médecin apprit qu'il s'agissait pas de « concilier » des irréductibles, mais que les découvertes de la science moderne ne faisaient que mettre en lumière plus saisissante les notions les plus traditionnelles sur l'âme, sur la liberté...

Ainsi pour réfuter ce matérialisme qui provient d'une inter-

prétation erronée de faits réels ; il avait fallu à la fois que l'apologiste ne méconnût pas ces faits, mais les repensât en fonction d'un système philosophique juste. Double devoir de compétence.

Qu'il s'agisse d'endocrinologie, comme dans l'anecdote que nous rappelons, ou bien de la constitution de la matière vivante et des plus délicats problèmes de chimie et de physique biologiques, ou encore de la nature de l'influx nerveux et de la chronaxie, du mécanisme de la mémoire ou de celui du langage, toujours s'impose à celui qui veut être un témoin conquérant de la vérité chrétienne, le devoir d'une double compétence.

C'est ce même devoir de double compétence que rencontre l'hagiographe lorsqu'il aborde la description et la critique de faits extraordinaires, vision, extase, stigmates, lévitation, etc... Beaucoup de médecins, même non croyants, s'intéressent à des études de ce genre. Ils sont souvent très compétents en psychiatrie et jouissent d'une autorité qui assure à leur jugement une profonde influence. Pour les amener ou les ramener à des conclusions conformes à l'orthodoxie religieuse, il faut que des prêtres éminents se consacrent à cette spécialité.

Hier des objections contre la foi pouvaient venir de l'anthropologie, ou de la préhistoire humaine, ou de l'évolution des espèces animales. Elles sont vaines maintenant que, parmi les meilleurs spécialistes de ces sciences, brillent des religieux. La même victoire a été assurée à l'Eglise en ce domaine, et par la même méthode qu'en exégèse biblique.

Mais — et voici le second volet du dyptique — le prêtre ne pourra exercer cet apostolat spécialisé auprès du corps médical, que si des médecins ont apporté par ailleurs aux apologistes le concours de leur compétence.

C'est qu'en effet l'apport de la science médicale dans les problèmes de psychologie appliquée a été considérable durant les dernières années, au point que le langage des psychologues a été modifié par cette collaboration des physiologistes. Le Traité de Psychologie de M. J. Segond, par exemple — et la perfection même de cet ouvrage rend cette preuve très démonstrative — ne cesse de se référer à des notions de cœnesthésie.

Et dans le domaine de l'action, n'est-on pas fondé à dire que la médecine a plus de moyens que jadis de diagnostiquer les ca-

ractères et qu'elle commence à manier des thérapeutiques capables de les modifier.

Une pléiade de physiologistes s'est consacrée à l'étude des modalités réactionnelles du système nerveux de la vie végétative, vague et sympathique, et des glandes endocrines, associées à ce réseau nerveux[1]. De leur côté, les cliniciens se sont acharnés à dépister, chez les malades ou chez les sujets encore bien portants — ces « malades qui s'ignorent » — les signes morphologiques et fonctionnels, qui traduisent l'état endocrino-vago-sympathique et ils se sont appliqués à rectifier les déséquilibres, à calmer les états d'hyperactivité, à réveiller les défaillances. En même temps des équipes de biologistes préparaient, dans le secret des laboratoires, des extraits endocriniens ou des drogues vraiment actives, ils en dosaient l'efficacité, rapportée à l'unité-rat qui mesure la quantité nécessaire pour obtenir l'effet voulu chez le rat ou la souris.

De ce travail gigantesque rend compte une littérature innombrable, livres, revues spécialisées. Comment le philosophe pourrait-il en suivre l'apparition et s'y reconnaître, au milieu des contradictions inévitables en un domaine de recherches si neuf et si délicat ? Comment distinguer l'acquit essentiel de ce qui n'est encore qu'hypothèse hasardeuse ?

Le médecin seul peut opérer, et non sans peine du reste, ce décantage. Le profit qu'il en retire pour son propre savoir lui permet, en même temps, d'être comme l'agent de liaison entre les expérimentateurs et les psychologues, entre les biologistes et les prêtres, envisagés ici comme les porte-parole non seulement des messages surnaturels, mais aussi des vérités philosophiques.

*
* *

Les problèmes de la nature de l'âme et des relations du physique et du moral ne sont pas les seuls pour lesquels soit nécessaire la collaboration du prêtre et du médecin. Elle est requise aussi pour les questions de morale sexuelle.

Non point — peut-être n'est-il pas inutile de le redire — que la morale ait attendu cette rencontre souhaitée, et ces modalités

1. Cf. notre plaquette « Les Relations du Physique et du Moral ». Beauchesne, 1932.

modernes de travail en commun, pour être en mesure de préciser quelles sont les obligations que la raison impose à la nature de l'homme, pour diriger et maîtriser son instinct. Mais il ne peut pas davantage être contesté que l'aspect psychologique des problèmes de sexualité a été entièrement renouvelé dans ces dernières années et que son aspect social s'est grandement modifié aussi, par les propagandes eugénistes notamment.

Du point de vue psychologique, on ne peut nier l'apport freudien, c'est un événement qui marque de son empreinte l'histoire des idées. Certes le métaphysicien doit critiquer sévèrement une doctrine qui dénie à ce point toute réalité à l'esprit et lui refuse toute liberté, en l'identifiant avec le monde des instincts. Mais il n'empêche que désormais est posée, et va se discuter devant le grand public, la question de la malfaisance du refoulement et de son rôle dans la genèse des psychonévroses. L'objection contre la chasteté en naîtra, saisissante pour des esprits modernes, soucieux d'hygiène mentale.

Pour mettre au point un problème aussi vaste, il n'est pas superflu de recourir aux lumières combinées de la médecine et de la philosophie.

Il convient en effet de résoudre successivement les questions suivantes :

Est-il vrai que l'on retrouve chez les psychonévrosés des traumatismes affectifs, d'ordre sexuel, subis principalement durant la phase infantile ?

Si oui, est-ce le refoulement de ces élans de la libido, est-ce leur ensevelissement dans l'inconscient qui est la cause, sinon unique, au moins principale des psychonévroses ?

Cette relation de cause à effet ne pourrait être prouvée que si l'on établissait d'une part que, chaque fois qu'il y a psychonévrose, il y a eu préalablement refoulement, et que d'autre part, chaque fois qu'il y a eu refoulement, on trouve de la psychonévrose, tandis que jamais on ne rencontre un sujet qui soit sain et qui ait cependant refoulé.

Pareil travail d'investigation ne peut être fait par le médecin seul ni par le psychologue seul.

Celui-ci ne peut en effet pratiquer lui-même la psychanalyse, au sens rigoureux du mot. Certes nous n'ignorons pas que Freud lui-même demande que les psychanalystes ne soient pas médecins. Mais cet avis n'empêche pas qu'une technique d'examen

aussi spéciale le rende impossible à tout autre qu'au praticien.

De son côté, le psychologue ne peut pas espérer trouver une lumière suffisante dans la lecture des travaux des psychanalystes. Le langage même dans lequel ils sont exprimés déroute celui qui n'est pas initié.

En outre, pour bien comprendre ces recherches, il ne suffit pas d'en lire les conclusions — elles sont du reste souvent rédigées en une forme accessible — ; mais ce qu'il s'agit précisément d'opérer, c'est la critique des observations médicales sur lesquelles s'étayent les thèses. Or celles-ci, outre leur terminologie, ne prennent leur valeur convaincante que pour ceux qui ont l'habitude de voir des malades. Sous les termes techniques utilisés, et qui d'ailleurs varient d'un auteur à l'autre, — tant est incertaine la classification des maladies mentales, — il faut être capable de reconnaître des cas cliniques, analogues à ceux qu'on a suivis soi-même.

Mais le médecin, lui non plus, ne peut travailler seul en des domaines qui sont si nettement voisins des champs de la psychologie. Il risque constamment, dès qu'il ne pense plus exclusivement en médecin, de se tromper lourdement. Qui dira ce qu'aurait été le freudisme si le maître viennois n'avait eu l'orgueil de rester seul dans ses longues méditations de la nuit ?

D'autant que le clinicien ne peut guère faire son investigation du subconscient, par les rêves ou les associations librés, que sur des malades obsédés par leur chair. Le prêtre apporterait la collaboration d'un homme qui, chaste lui-même, connaît les cœurs dans lesquels la paix règne et l'équilibre est joyeux.

De leur travail en commun naîtrait à la fois, pour le médecin, une sécurité plus grande dans ses raisonnements et une expérience plus juste, parce que moins unilatérale ; et pour le prêtre, une connaissance plus exacte des mécanismes mentaux et physiologiques par lesquels s'infiltre dans l'âme la tentation ; et aussi, contrairement à l'apparente objection contre la morale basée sur un refoulement mal compris, de nouvelles raisons de magnifier l'ascèse positive de la vraie chasteté et sa fécondité spirituelle.

*
* *

Des considérations analogues seraient indiquées, à l'occasion des propagandes contemporaines en faveur de l'eugénisme.

Qui donc mieux que le médecin guidera le prêtre au milieu des théories diverses de l'hérédité ? marquera le danger pour la descendance de certaines unions ?

Qui donc, mieux que le prêtre, éclairera la conscience des médecins touchant les droits que la personne humaine garde sur son corps et sur les puissances de vie dont il est dépositaire ?

Mais qui donc aussi pourra, sinon le médecin, lire dans les faits eux mêmes la malfaisance des pratiques de fraude conjugale, les répercussions organiques et psychiques des stérilisations ? Mais aussi, en contraste, n'est-ce pas lui qui constate le superbe épanouissement biologique et psychique qui auréole la maternité ?

Là encore, et en tant d'autres batailles d'idées que nous ne pouvons même esquisser, pour rester bref, la vérité ne brillera de tout son éclat que si elle est servie par la collaboration du prêtre et du médecin.

*
* *

Comment réaliser ce travail en commun ?

Des rencontres individuelles très intimes et fréquentes sont ici particulièrement fécondes : l'amitié — idem velle — permet un échange de vues sans aucun ambage.

Il est bon aussi de constituer des groupements, la diversité des compétences et des mentalités suscite une activité plus aiguë. Le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques, par exemple, qui s'est constitué voici onze ans déjà, inscrit à son actif de bonnes réussites et publie des ouvrages dignes d'intérêt[1].

Ou encore comme dans la Société de Philosophie de la Nature[2] on convient que tout livre publié par un membre de l'Association sera soumis à la critique très serrée d'un théologien, s'il s'agit d'un ouvrage de science ; d'un savant, s'il s'agit de théologie.

1. Le siège en est au Secrétariat social, 16, rue du Plat. Les livres sont en vente à Lyon, librairie Lavandier. Questions relatives à la sexualité ; Hérédité et Races ; Les Rythmes et la Vie ; Formes, Vie et Pensée ; Médecine et Education.

2. Le Secrétaire est le Professeur Rémy Collin, de Nancy. Les livres sont édités chez Vrin.

Cette collaboration ne va pas sans soulever quelques difficultés qu'il importe de noter.

Quand il était, plus haut, question d'enquête pour des guérisons ou des phénomènes étranges, il y avait séparation de pouvoir, tout était simple. Ici au contraire, parce que le domaine à explorer appartient en commun aux deux ordres de sciences, médicale et théologique, il s'agit de travailler ensemble.

Rien ne sera possible sans une bonne volonté égale, animée par une réelle humilité. On devine que, parfois, la nature humaine montrera le bout de l'oreille.

Mais il y a plus. Chaque science en son domaine est omnipotente : comment n'aurait-elle pas tendance à revendiquer la même primauté sur le terrain commun ?

Nul ne conteste les prérogatives de la théologie, mais la collaboration serait rigoureusement impossible si le théologien assimilait en fait la vérité divine à telle façon de l'exprimer présentement.

La méthode expérimentale de la médecine lui confère des certitudes. Mais encore faut-il ne pas méconnaître ce qui se cache d'hypothèses et d'a priorismes sous ses affirmations. Un Morat s'appliquait à le faire constater dans son admirable Traité de physiologie ; qui oserait dire que les médecins ont compris ses leçons ?

Mais justement, des collaborations loyales, vivifiées par le seul souci du vrai, procurent encore cet autre bienfait : de permettre à chacun de vérifier l'exactitude des méthodes qui sont celles de sa science ; ce qui revient à en confesser les limites et les insuffisances.

III. L'action morale et la collaboration individuelle

Le dernier aspect que nous ayons à envisager de collaboration entre prêtre et médecin, est réalisé dans le domaine de l'action, lorsqu'ils mettent tous deux au service d'une même âme les ressources, l'un de sa thérapeutique, l'autre de la Grâce.

Parfois, c'est l'intéressé qui, de lui-même, s'est ouvert de ses scrupules, de ses obsessions, de ses angoisses, à la fois à son médecin et à son confesseur et leur a demandé de se communiquer l'un à l'autre leur jugement, de se mettre d'accord sur la ligne de conduite à tenir.

D'autres fois, c'est un directeur de conscience qui en vient à supposer que l'état moral de son pénitent, sans qu'il s'en soit douté lui-même relève peut-être aussi de la médecine : il lui conseille d'aller voir le médecin, pour que soit dépisté et soigné l'élément morbide qui conditionne les dispositions de son âme.

Ou bien encore, c'est le médecin qui, au terme de sa consultation, engage un malade, qui n'y pensait guère, à se confier à un directeur de conscience.

Le prêtre se contentera-t-il de dire : « voyez un médecin », le praticien se bornera-t-il à formuler « faites-vous diriger » sans préciser leur indication et la fixer sur une personne désignée expressément ? Cette réserve n'irait pas sans risques.

Il pourrait arriver que le malade aille demander les avis d'un praticien absolument étranger aux préoccupations spirituelles, fermé à toute lumière surnaturelle ; si le clinicien venait à conseiller telle ou telle attitude de cœur, tel ou tel acte que la morale réprouve, l'obsédé ou l'anxieux qui recueillerait ce propos risquerait d'en retirer une aggravation de ses difficultés, de ses désespoirs, de ses tentations.

Et réciproquement, si le malade à qui le médecin a donné comme consigne de s'en remettre à un directeur, le choisit au hasard, il peut rencontrer un confesseur peu habitué à conduire des âmes inquiètes...

On conçoit alors que le prêtre soit enclin à spécifier à quel médecin il faut recourir ; le médecin, à quel maître spirituel.

Mais un autre danger intervient : si tel prêtre est conduit à donner à plusieurs pénitents l'adresse de tel médecin, ou réciproquement et tout autant tel médecin celle de tel prêtre, cela risquerait de paraître, à certains, comme une entrave à la liberté : « J'irais bien me confesser à l'abbé Un Tel, qui me semble devoir me comprendre, mais je parie qu'il va m'envoyer, moi aussi, me faire examiner par le docteur Ollus. »

Ce risque n'est pas la seule difficulté.

Il est clair en effet qu'il servirait de peu au pénitent malade de voir un médecin de l'âme et un médecin du corps, s'il y avait entre eux liaison, collaboration. Ce qui peut donner le maximum d'efficacité, c'est que leurs lumières soient mises en commun, qu'ils établissent ensemble une ligne de conduite, sinon le dirigé-

soigné, aura l'impression tout à fait fâcheuse d'être balloté de l'un à l'autre, et le nouvel état serait pire que le premier.

Mais alors intervient le respect, sacerdotal et professionnel, du secret.

Certes, il est facile de supposer que le pénitent autorise pleinement son directeur à exposer totalement au médecin ce qu'il sait, et réciproquement. Mais on rencontre en fait des cas extrêmement épineux. Il peut arriver par exemple que l'un des deux médecins reçoive la confidence ou découvre quelque chose que l'autre n'a pas appris ou vu.

Mais le vrai danger gît plus profond encore, et il a comme une double face. Ce serait que, d'une part, l'action sacerdotale, qui ne doit pas négliger la technique psychiatrique, ne s'abaisse à être seulement une discipline d'hygiène mentale : aider son pénitent à guérir d'une maladie du scrupule, c'est faire auprès de lui œuvre de thérapeute ; œuvre efficace bien sûr, immense bienfait de la charité sans doute, mais cependant tâche presque exclusivement psychiatrique. La vraie mission du directeur n'est-elle pas plus expressément surnaturelle ? ne porte-t-elle pas sur des points qui sont au delà, pour ainsi dire, de ces misères psychiques ?

L'autre précipice est ouvert sous les pas du médecin.

Nous pensons que, en matière de psychiatrie, son domaine s'étend extrêmement loin, mais il ne faut pas oublier cependant qu'il a des limites.

Et il n'est pas exagéré de dire que de nos jours, trop peu de psychiatres s'en soucient. Qu'un médecin ait le droit, pour soigner un esprit, de pousser son investigation jusqu'à explorer le contenu des scrupules, fussent-ils religieux, des tentations, fussent-elles charnelles, des obsessions, fussent-elles sournoises, tel est bien notre avis. Mais cependant il y a, au fond de l'âme, des sanctuaires que seul le prêtre a qualité pour ouvrir.

Du moins, si le médecin se croit autorisé à inventorier les idées et les sentiments qui habitent le saint des saints, il a le devoir absolu de ne le faire qu'avec le sentiment de respect qu'inspirent les choses sacrées ; s'il n'apportait à cette investigation que la curiosité, fût-elle de la meilleure qualité scientifique, il serait bien loin des dispositions de charité qu'exige un tel ministère. Pour ne pas commettre là de sacrilège, il faudrait au méde-

cin un cœur quasi sacerdotal, purifié par une vie intérieure profonde.

Même alors du reste un autre danger naîtrait, plus pernicieux encore, en raison de la profondeur à laquelle il s'insinuerait : le médecin ne risquerait-il pas, du fait même d'une manière d'agir qui mérite le qualificatif de quasi sacerdotal, que nous lui attribuions, ne risquerait-il pas de laisser croire à certains malades que son action, à lui médecin, suffit à leur âme ? Il y aurait là une façon de supplanter l'action vraiment surnaturelle du prêtre, qui serait la pire trahison des réalités spirituelles.

Notre époque va voir se généraliser la pratique de la psychiatrie ; peut-être jamais pareil fléau n'aura-t-il menacé les âmes ; mais jamais aussi les chrétiens n'auront-ils meilleure occasion d'instaurer dans le Christ la médecine elle aussi.

Docteur RENÉ BIOT.

PAUL BOURGET APOLOGISTE ?

M. Victor Giraud a beaucoup étudié l'œuvre de P. Bourget, au cours de sa carrière de critique. Les diverses études qu'il a consacrées à cet écrivain, depuis plus de trente ans, sont devenues, après retouches, la matière d'un substantiel volume de deux cents pages[1].

Le sous-titre porte : Essai de psychologie contemporaine. Victor Giraud indique, par là, le dessein de son propre ouvrage, qui serait d'ajouter un onzième portrait aux dix études consacrées, sous ce titre même par Paul Bourget, de 1881 à 1855, à des auteurs contemporains.

C'est dire que ce qui intéresse Victor Giraud, ainsi que tout lecteur attentif aux questions morales, ce n'est pas principalement la technique littéraire de l'écrivain, bien qu'il ne laisse pas de côté, soit pour louer la solide architecture de la composition, soit pour signaler une certaine allure massive du style ; mais, de préférence, il s'attache à isoler de l'ensemble, pour les mettre en relief, les cas de conscience, les conflits dramatiques, les crises morales, tout ce qui fait l'essentiel des romans de Bourget.

La question apologétique est plusieurs fois abordée, soit parce que Paul Bourget en a traité lui-même, en plusieurs en droits, et notamment dans des préfaces, soit parce que la question se présente d'elle-même, après la lecture d'ouvrages tels que *Le Disciple* ou *Un divorce*.

Il n'est pas malaisé d'établir que la psychologie des personnages de Bourget, les crises morales et les dénouements qui en découlent témoignent en faveur de la foi, postulent la foi. L'expérience humaine du romancier rejoint la Révélation et aboutit aux mêmes conclusions pratiques que l'Eglise enseignant et expliquant le Décalogue.

1. *Paul Bourget*, par Victor Giraud. Chez Bloud et Gay.

La foi est un besoin. La foi est un secours. La foi est un bienfait.

L'Eglise a d'autres preuves à sa disposition ; elle ne manque pas de déclarer que des états psychologiques, des considérations pragmatiques, cela est sujet à variations et donc insuffisant. Dire que la religion est vraie parce qu'elle est belle, parce qu'elle est utile, parce qu'elle répond à un besoin, c'st de l'apologétique de... conversation distinguée. Toutefois, c'est une préparation à ne pas négliger. Cette préparation qui crée l'atmosphère propice, qui fait désirer la foi, qui fait souhaiter que la Révélation soit possible et soit vraie, qui accrédite le « préjugé favorable », y aurait-il sagesse d'en faire mépris ?

« Pour ma part, cette longue enquête sur les maladies morales de la France actuelle... m'a contraint de reconnaître à mon tour la vérité proclamée par des maîtres d'une autorité bien supérieure à la mienne, Balzac, Le Play et Taine, à savoir que pour les individus comme pour la société, le christianisme est à l'heure présente la condition unique et nécessaire de santé ou de guérison. »

Ainsi parle Paul Bourget. Et il ajoute : « Je demande qu'on veuille bien considérer mes ouvrages comme une modeste contribution à cette espèce d'*apologétique expérimentale* inaugurée par les trois analystes que je viens de citer. »

(Cité par Victor Giraud, p. 115 et 116.)

Il ressort du *Disciple* qu'un philosophe, un savant, un écrivain ne peuvent pas se désintéresser des conséquences de leur enseignement, de leurs hypothèses, de leurs œuvres. L'Eglise ne parle pas autrement dans le traité des Actes humains.

Il ressort d'*Un Divorce* que la loi civile autorisant le divorce est nuisible à l'individu, à la famille, à la société, et que l'Eglise tient école de sagesse et de salut avec sa doctrine sur le mariage.

Les exemples pourraient être multipliés avec abondance.

« Dans le ténébreux univers de la chute », c'est par le christianisme que se peuvent le mieux résoudre les « cruelles énigmes ».

Et c'est là un chapitre d'apologétique.

Pr. TESTAS.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LES CATHOLIQUES ET LE RÉGIME SCOLAIRE EN ANGLETERRE

En face du dédain, sinon de l'ostracisme, que nous voyons professé, chez nous, par les pouvoirs publics, à l'égard des écoles libres, il ne sera point sans intérêt de montrer quel fut, à travers des étapes diverses, le sort des écoles catholiques, en Angleterre, au cours du XIX[e] et du XX[e] siècle.

Dès l'abord, nous avertissons qu'il ne s'agira que de l'Angleterre proprement dite et du Pays de Galles, car l'Ecosse et l'Irlande ont toujours eu, chacune, leur régime scolaire particulier.

I. L'ÉCOLE ÉLÉMENTAIRE AVANT 1870

Durant de longues années, jusqu'en 1870, sauf pour les petits indigents des dépôts de mendicité, ou workhouses, et pour les enfants des soldats et des marins, le gouvernement anglais ne songea point à organiser des écoles élémentaires à lui[1]. A quelques particuliers et aux diverses sectes religieuses, parmi lesquelles l'Eglise anglicane se montrait de beaucoup la plus entreprenante,

1. En Angleterre, les écoles qui ailleurs portent le nom de « primaires », sont appelées « élémentaires » (*elementary*). Mais, alors que, depuis 1918, la fréquentation scolaire, rendue obligatoire jusqu'à 14 ans, a notablement élevé le niveau des études, l'expression ne répond plus à réalité. Aussi, depuis 1926, à la suite d'un long rapport du Comité présidé par Sir W. H. Hadow, la tendance officielle vise à établir une distinction très nette entre l'enseignement *primary*, qui se donne jusqu'à onze ans, et l'enseignement *post-primary*, qui, après onze ans, est donné soit dans les écoles secondaires, soit dans les écoles élémentaires, soit dans les toutes jeunes écoles centrales (assez semblables à nos écoles primaires supérieures, mais avec un certain caractère professionnel général) ou dans des écoles à orientation plus ou moins technique.

l'initiative était laissée de fonder et d'entretenir des écoles populaires. Pour la plupart, dans leur enseignement même, ces écoles libres, ou *voluntary*, étaient donc confessionnelles, *denominational*, comme on dit en anglais.

A partir de 1833, le Parlement accorda des subventions ou *grants* aux écoles fondées par deux sociétés protestantes d'enseignement[1]. En 1847, le nombre des écoles catholiques s'était accru à ce point que l'Etat étendit à elles aussi l'octroi de ces faveurs[2]. A celles qui lui demandaient des subsides, il imposait certaines conditions, entre autres l'acceptation de la visite de ses inspecteurs et l'engagement de laisser partir, au moment de l'instruction religieuse, les enfants dont les parents récuseraient cet enseignement. Aux maîtres et maîtresses titulaires d'un certificat spécial, il versait directement un *grant*, sous réserve que les administrateurs, ou *managers*, de l'école leur fissent un traitement double de ce *grant*.

Mais, bientôt, un changement s'opère. En 1856, avait été fondé l'*Education Department*, sorte de Ministère de l'Instruction publique. En 1861, il impose un *Code*, qui modifie d'une manière notable les conditions antérieures[3]. Du *teacher*, maître ou maîtresse,

1. L'une, la plus puissante, la *National Society for promoting the Education of the Poor in the principles of the Etablished Church* (Société nationale pour le développement de l'éducation populaire suivant les principes de l'Eglise Etablie), fondée en 1811, était anglicane. L'autre, la *British and Foreign School Society* (Société scolaire britannique et étrangère), fondée en 1808, était formée de non-conformistes ou dissidents. En Angleterre, on appelle non-conformistes les protestants qui n'appartiennent pas à l'Eglise anglicane ou Eglise établie (c'est-à-dire unie à l'Etat), et qui donc, à la différence de celle-ci, ne possèdent point d'épiscopat.

2. L'Etat était alors représenté par un Comité, fondé en 1839, et formé au sein du Conseil Privé de la Reine (Victoria), le *Special Committee of the Privy Council on Education*, premier embryon d'un Ministère de l'Instruction publique. Il est à noter qu'en anglais, le mot *education*, fort souvent, s'applique à ce que nous appelons l'enseignement. Si, en 1847, le gouvernement étendit aux écoles catholiques l'attribution des subsides, c'est grâce à l'intervention du *Catholic Poor School Committee* (Comité catholique de l'école pauvre), qui venait de s'établir, cette année-là même, en vue de trouver des ressources pour les écoles catholiques. Dès lors, il exerça près des autorités civiles le même rôle d'intermédiaire que les deux sociétés protestantes dont nous venons de parler. Parmi ses présidents, il a compté le marquis de Ripon (1827-1909), illustre converti, ancien grand-maître de la franc-maçonnerie anglaise, homme d'Etat remarquable, vice-roi des Indes, plusieurs fois ministre, même après sa conversion.

3. Le *Code* contient, sur les écoles élémentaires bénéficiant d'un *grant*, les réglementations de l'*Education Department* (celui-ci fut remplacé, en 1899, par le *Board of Education*). Longtemps, une nouvelle édition en fut publiée chaque année, avec des modifications plus ou moins importantes. Depuis la loi de 1902, dont nous parlerons plus bas, il ne paraît plus d'une manière aussi fréquente. La dernière édition est de 1926. A diverses reprises, le titre complet a varié; par abréviation, on dit *Education Code*. Du reste, cette mince brochure ne contient pas toutes les réglementations (*Regulations*) applicables même à l'enseignement élémentaire.

il exige encore un certificat ; mais, ce point acquis, ce n'est plus à lui qu'il a affaire pour la remise des *grants*, calculés, d'ailleurs, d'après un système tout nouveau ; il les verse aux *managers*, qui, à leur gré, débattent avec le *teacher* le taux du traitement qu'eux-mêmes doivent lui servir[1].

Pour subvenir aux dépenses, les *managers* ont le droit de réclamer des enfants quelques pence par semaine. Mais, vers la fin du XIX[e] siècle, un accroissement des *grants* aux écoles réussira à supprimer, en fait, à peu près partout, cette rétribution scolaire[2], et, en 1918, pour toutes les écoles qui veulent bénéficier des faveurs gouvernementales, le Parlement décrétera la gratuité absolue[3].

Nous l'avons dit, le Code de 1861 ne changeait pas seulement les bénéficiaires directs des *grants*, il en établissait le calcul d'une tout autre manière. Désormais, l'Etat payait aux *managers* un *capitation grant*, ou subvention par tête d'élève ayant fourni dans l'année une fréquentation scolaire normale[4]. Ce *grant* ne pouvait dépasser le maximum de 12 shillings par tête, et il devait, d'autre part, rester en rapport avec la somme que les *managers* avaient recueillie sur place, au moyen des rétributions scolaires et des dons volontaires. A l'adresse des intéressés, cette sorte d'échelle mobile était donc une exhortation au zèle généreux. Mais, de plus, sur les 12 shillings correspondant à chaque élève, une déduction s'opérait d'après les fautes commises par lui dans l'examen annuel qu'il devait subir. De la sorte, le Code de 1861 inaugurait ce qu'on a appelé « le paiement d'après les résultats » (*payment by results*). Donc, chaque année, dans chacune des écoles, un inspecteur soumettait à son examen tous les élèves qui avaient fourni une assistance régulière. L'examen portait sur ce que les Anglais appellent les trois R, c'est-à-dire la lecture, l'écriture, l'arithmétique[5] ; pour les filles, la couture devait s'y ajouter de façon obligatoire. Dès lors, pour obtenir les *grants* propor-

1. Naturellement, les stipulations pouvaient être différentes, suivant qu'il s'agissait du directeur de l'école (*head teacher*) ou de ses adjoints (*assistants*). En anglais, *teacher* est aussi bien féminin que masculin. Quand on veut préciser, au lieu de *head teacher*, on dit *head master*, pour un homme, et *head mistress*, pour une femme.

2. Par le *Free Schooling Elementary Education Act* 1891. Les lois votées par le Parlement anglais portent le nom de *Act*. Elles ne sont pas désignées par leur date précise, mais simplement, d'ordinaire, par leur objet et par l'année.

3. Par l'*Education Act* de cette année 1918.

4. Les écoles ainsi aidées étaient dites *State-aided* ou *grant-aided*.

5. *Reading, writing, arithmetic.*

tionnés au succès, commença dans les écoles le procédé du bourrage (*cram*). D'assez bonne heure, les autorités gouvernementales eurent à constater les funestes effets d'une pareille méthode et, à partir de 1867, sans faire disparaître le caractère obligatoire de l'examen sur les trois R, elles ajoutèrent, pour le calcul des *grants*, quelques éléments nouveaux, comme la tenue générale de la classe, et des examens portant sur d'autres matières entre lesquelles les maîtres étaient libres de choisir. En 1897, après vingt-cinq ans de règne plus ou moins mitigé, le système du paiement d'après les résultats finissait par disparaître sans retour.

II. L'enseignement élémentaire de 1870 a 1902

Dans l'histoire de l'enseignement primaire anglais, l'année 1870 marque une date capitale. Depuis 1833, l'Etat avait accru sans cesse les subventions ou *grants* qu'il accordait aux écoles. Mais ces écoles, « reconnues » (*recognized*) par lui sur leur demande, n'étaient point sa propriété ; fondées par l'initiative privée, elles appartenaient soit à des individus particuliers, soit surtout aux diverses confessions religieuses. Toutefois, il existait encore un grand nombre de localités qui n'étaient pourvues d'aucune école.

Pour remédier à cette lacune, en 1870, au temps du premier ministère Gladstone, et sur la proposition de Sir W. E. Forster, une loi est donc votée[1], qui — chose toute nouvelle pour l'Angleterre — établit des écoles d'Etat. A cette fin, à travers tout le territoire, s'organiseront une multitude de Bureaux scolaires (*School Boards*), élus par les contribuables. Ils doivent faire bâtir des écoles là où il en manque, les entretenir, veiller, dans les classes, au maintien d'un niveau satisfaisant des études. Pour obtenir, du moins, une part des ressources suffisantes, ils ont le droit d'exiger que les autorités locales ordonnent la levée de *rates*, ou impôts, payés par tous les contribuables de leur ressort[1]. Dans ces écoles, appelées Ecoles du Bureau (*Board Schools*), le maître peut faire

1. *Elementary Education Act*, 1870.
2. En Angleterre, on appelle *taxes* les impôts votés par le Parlement, et *rates* les impôts ordonnés par les autorités locales ; il y a, dans ce dernier cas, quelque analogie avec nos centimes additionnels départementaux ou communaux.

lire la Bible et donner un enseignement religieux, mais à condition d'éviter toute doctrine propre à une confession particulière. Au reste, l'absence de tout enseignement religieux n'entraînera aucune diminution des *grants* de l'Etat. Celui-ci, en effet, contribue à l'entretien de chacune des *Board Schools* pour une part qui égale à peu près la somme réalisée par les *rates* locaux.

Au même titre que ces *Board Schools*, les *Voluntary Schools* — pour la plupart, *denominational* ou confessionnelles — qui reçoivent des *grants* du gouvernement central, portent le nom d'*écoles publiques élémentaires*[1]. Pour être ainsi reconnues (*recognized*) et obtenir ces faveurs pécuniaires, elles doivent se soumettre à l'inspection de l'Etat, aux diverses exigences du *Code* de l'*Education Department*, et accepter une clause dite « de conscience » ; elle consiste en ceci que l'enseignement religieux, cette fois librement confessionnel, n'est donné qu'au début ou à la fin de la classe, de telle sorte que les enfants d'une religion différente puissent n'y pas assister, au gré de leurs parents. Là encore, l'Etat, par ses *grants*, paie la moitié environ des dépenses ; mais l'autre moitié n'est point soldée par les *School Boards*, au moyen des *rates* qu'ils font lever ; elle doit être fournie par les rétributions scolaires des élèves et par les dons volontaires. Entre les deux catégories d'écoles, la différence de traitement était flagrante, puisque les catholiques, par exemple, payaient les *rates* qui servaient à l'entretien des *Board Schools*, mais n'en profitaient point pour leurs propres écoles. Malgré l'accroissement des subventions de l'Etat qu'une loi nouvelle vint leur accorder en 1897[2], la situation des *Voluntary Schools*, en face des *Board Schools*, restait dans un état manifeste d'infériorité, d'autant que, pour neutraliser la concurrence des écoles officielles, elles devaient sans cesse, par exemple pour les bâtiments, s'imposer de plus lourdes dépenses[3].

En 1899, une modification sérieuse vient donner plus d'unité à l'administration centrale : pour remplacer, à la fois, l'*Educa-*

1. *Public elementary schools.*
2. *Voluntary Schools Act*, 1897.
3. En 1902, les *Board Schools*, en plus des *rates* locaux, recevaient du Gouvernement, par élève, 1 livre sterling, 1 shilling et 7 1/2 pence ; les *Voluntary Schools* recevaient de lui, mais sans participation aux *rates* locaux, 1 livre sterling, 1 shilling et 6 1/2 pence, par élève.

tion Department et le *Science and Art Department*[1], est créé le *Board of Education*, vrai Ministère de l'Instruction publique. A sa tête figure un Président, qui, membre du cabinet, en suit aussi la fortune ; d'ailleurs, dans le langage courant, il se voit attribuer le titre de *Minister of Education*, ce qu'il est bien, en effet.

III. — L'enseignement élémentaire depuis 1902

En 1902, sous le ministère conservateur Balfour, une nouvelle loi, d'une importance capitale, est votée, qui établit l'enseignement élémentaire sur des bases très différentes et, dans une large mesure, fait droit aux plaintes que formulaient les partisans des *Voluntary Schools*[2]. Amendée et complétée par des lois postérieures, c'est elle qui, encore maintenant, régit les écoles en Angleterre[3].

Elle représente, à la fois, une décentralisation par rapport au *Board of Education* et une concentration à l'égard des organismes locaux.

Ceux-ci, *School Boards* et Comités chargés de veiller à la fréquentation scolaire, dépassaient le chiffre de 3.000[4]. Ils sont supprimés. Leurs attributions, d'ailleurs renforcées, passent à des corps administratifs déjà existants, à compétence multiple, et issus du suffrage populaire : Conseils des 62 comtés, conseils des bourgs-comtés, des bourgs non-comtés d'une population supérieure à 10.000 habitants, et des districts urbains d'une population supérieure à 20.000 habitants[5] ; en tout, 328 Conseils qui,

1. Le premier existait depuis 1856, le second depuis 1853. Le mot *Board* (bureau) s'applique aussi bien à de vrais ministères, comme le *Board of Education* ou le *Board of Trade* (ministère du Commerce), qu'à de modestes organismes, comme beaucoup de *School Boards*.
2. *Education Act*, 1902.
3. La plus importante de ces lois postérieures est l'*Education Act* de 1921, qui codifie les dispositions encore applicables d'un grand nombre de lois antérieures, y compris celle de 1902. Je rappelle que toutes ces lois, comme du reste la compétence du *Board of Education*, ne valent que pour l'Angleterre et le Pays de Galles, nullement pour l'Ecosse et l'Irlande.
4. Leur chiffre exact était de 3.351, comprenant 2.564 *School Boards* et 787 *School Attendance Committees*, ou comités pour la fréquentation scolaire. Quand l'*Elementary Education Act* de 1876 avait formulé le principe de l'école obligatoire, les *School Boards* s'étaient vu remettre le soin de veiller à son application. Quant aux localités qui n'avaient point de *School Boards*, on y créa, pour remplir ce rôle, les *School Attendance Committees*.
5. Le *Local Governement Act* de 1888 a établi, dans l'Angleterre proprement dite et le Pays de Galles, 62 Conseils de Comtés (*County Councils*), assemblées représentatives, élues par les contribuables et chargées de l'administration de leurs comtés respectifs ; leur pouvoir est beaucoup plus étendu que celui de nos conseils généraux, d'autant que là-bas l'autorité

pour la matière en question, sont dits « autorités scolaires locales » (*Local Education Authorities ;* par abréviation, L. E. A). Sur le territoire d'un comté administratif, il y a donc toute une série d'enclaves où son Conseil n'exerce point d'autorité, du moins pour l'enseignement élémentaire. De la sorte, toute cette organisation se trouve fondée sur une base qui est, suivant les cas, provinciale ou municipale.

Chacun de ces Conseils nomme un *Education Committee*, formé de quelques-uns de ses membres et, pour une part, de spécialistes des questions relatives aux écoles. En dehors du droit de voter les *rates* qui doivent pourvoir aux frais de l'enseignement, droit que le Conseil se réserve à lui-même, il délègue à ce Comité les pouvoirs les plus étendus. Sans doute, le *Board of Education* publie des règlements, mais, d'ordinaire, ils sont assez généraux pour se borner à de simples directives. Détails des programmes scolaires, fixation du traitement des maîtres, conditions de diplômes exigés d'eux, maintien du niveau des études, exigences hygiéniques, etc..., tout cela, dans une large mesure, est du ressort de l'autorité locale. A côté des inspecteurs du gouvernement, elle peut avoir ses propres inspecteurs des écoles.

Et son pouvoir régit, non seulement les écoles officielles, mais encore les *Voluntary Schools* « reconnues » (*recognized*) par le

du gouvernement central n'est en rien représentée par des fonctionnaires correspondant à nos préfets. La même loi de 1888 établit deux catégories parmi les *boroughs*, ou villes dotées, à des dates diverses, par charte royale, d'une large autonomie, avec conseil municipal élu, aldermen et maire nommés par le conseil; ces *boroughs* étaient alors au nombre de 212 seulement, avec une population très variable (il y en a qui ont de 2 à 3.000 habitants, tandis que Birmingham atteint un million; quant à Londres, il forme un *county*). Donc la loi de 1888 éleva au rang de bourgs-comtés (*county boroughs*) ceux d'entre eux qui dépassaient 50.000 habitants (il y en avait 44) et 17 autres, d'une population moindre, mais illustres par leur passé historique (ainsi Cantorbéry, le plus petit d'entre eux, ville de 23.000 âmes). Ces *county boroughs*, avec une banlieue très étendue, forment des enclaves dans les comtés et ne dépendent point des *county councils*. Ceux-ci, au contraire, exercent une certaine autorité sur les bourgs non-comtés (*non-county boroughs*). Le *Local Government Act* de 1894 a complété celui de 1888, en instituant des conseils de *rural districts* et d'*urban districts*. Ces derniers sont des villes plus récentes, dont la population dépasse parfois 20.000 âmes. En vertu de la loi de 1894, *rural districts* et *urban districts* ont un *district council*, élu par les contribuables, mais ce n'est pas un vrai conseil municipal; il ne nomme ni aldermen, ni maire, mais un simple président (*chairman*). Ces conseils dépendent des conseils de comté; et, pour certaines affaires, même un *urban district council* peut être subordonné à un *borough* voisin, d'une population très inférieure. Depuis les lois de 1888 et de 1894, de nouvelles unités ont pris rang dans ces diverses catégories; mais le *Local Government (County Boroughs and Adjustments) Act* de 1926 exige désormais une population de 75.000 habitants pour l'érection de nouveaux *county boroughs*.

Board of Education. Les unes et les autres continuent à s'appeler « écoles publiques élémentaires ». Seulement, puisque les *School Boards* n'existent plus, les écoles officielles portent maintenant le nom plus spécial d'Ecoles du Conseil (*Council Schools*) ou encore celui, peu traduisible en français, de *provided Schools*, tandis que les deux autres possèdent aussi, à la fois, deux noms légaux, *Voluntary Schools* et *non-provided Schools*[1]. Dans le cas des premières, leurs bâtiments sont construits et de tous points entretenus par le Conseil. Quant aux *Voluntary Schools*, il n'en fournit point les bâtiments et il n'en paie point les grosses réparations ; ce double soin incombe à leurs *managers* respectifs, c'est-à-dire, en somme, du moins le plus souvent, aux confessions religieuses qui les possèdent. Mais, dans ces *Voluntary Schools*, qui, d'ailleurs, jouissent de l'exemption d'impôts, tout le reste, c'est-à-dire réparations locatives, y compris les carreaux cassés, matériel scolaire, fournitures de livres et de bureau, chauffage, éclairage, balayage, traitements des maîtres et maîtresses, tout cela est à la charge du Conseil du comté ou de la ville. Entre le traitement d'une maîtresse laïque dans une école du Conseil et celui d'une religieuse dans une école paroissiale, à égalité de diplômes et d'années de service, nulle différence. Depuis 1918 surtout, le taux s'en est élevé d'une manière notable, et, d'autre part, il affecte une marche progressive, d'après le nombre des années d'enseignement[1]. Bien plus, il se complète d'une retraite, susceptible d'être touchée à partir de 60 ans, ou même plus tôt, en cas d'infirmité perpétuelle, pourvu que le bénéficiaire ait fourni dix années d'enseignement[2].

1. *Provided* et *non-provided* sont des expressions abrégées. L'expression complète est, pour les unes : *provided* (fournie, procurée) *by the local education authority*, et, pour les autres : *non-provided by the local education authority*.

2. Comme nous l'avons dit, les traitements varient suivant les autorités scolaires locales. Toutefois, on a pu établir qu'en 1917, à travers l'Angleterre, les traitements moyens étaient : pour un *head master* diplômé, 176 livres sterling ; pour une *head mistress* diplômée, 126 livres ; pour un maître adjoint diplômé, 129 livres ; pour une maîtresse adjointe diplômée, 95 livres ; pour un maître adjoint non-diplômé, 68 livres ; pour une maîtresse adjointe non-diplômée, 56 livres. En 1919, en vue d'étudier les questions de traitement et d'y introduire plus d'unité, il a été formé un Comité permanent, présidé par Lord Burnham et composé de représentants, d'une part, des Conseils, autorités scolaires locales, d'autre part, du corps enseignant. En 1927, pour les années suivantes, il a de nouveau élaboré quatre modèles d'échelles de traitements, en recommandant à chaque autorité scolaire l'un ou l'autre spécifiquement désigné. Voici quelques chiffres tirés du moins généreux de ces modèles : *teachers* diplômés : *a*) hommes : au début, 168 livres sterling ; après 12 ans, 300 livres ; *b*) femmes : au début,

En outre, une loi de 1906 permet aux autorités locales de venir en aide aux cantines scolaires, de façon qu'elles servent à bon compte des aliments substantiels, surtout du lait, et qu'elles les donnent gratis aux enfants des familles indigentes. De même, une loi de 1907 a rendu obligatoire la visite médicale des écoliers ; à ceux qui sont trop pauvres, le traitement prescrit par le docteur sera appliqué gratuitement, aux frais de l'autorité locale. Et ces avantages sont acquis aux deux catégories d'écoles.

Sans doute, les *Voluntary Schools* ne se voient pas exemptées, il s'en faut, de toute dépense ; pour maintenir les écoles catholiques, en particulier, il faudra se procurer des ressources additionnelles par des quêtes, des kermesses (*bazaars*), des concerts de charité ; en dépit de la pauvreté d'un grand nombre, les fidèles se montrent généreux ; et un ministre dont ils n'eurent pas à se louer, — nous le verrons plus loin, — M. Birrell, en pleine Chambre des Communes, n'hésitait point à jeter ce cri d'admiration : « En ce qui concerne les catholiques romains, il faudrait avoir le cœur d'une meule de moulin, pour n'être pas profondément touché par les sacrifices énormes qu'ils ont faits, afin de pourvoir à l'éducation religieuse de leurs enfants ».

Mais, si les *Voluntary Schools* restent moins favorisées que les *Council Schools*, si les catholiques ne cessent de protester contre cette inégalité et de réclamer la totale parité financière, leurs

150 livres; après 12 ans, 246 livres; — *head teachers* diplômés (les *head teachers* sont répartis en cinq *grades*, suivant l'importance numérique de leur école) : *a*) hommes : grade I, maximum, 348 livres; grade V, maximum, 468 livres; *b*) femmes : grade I, maximum, 276 livres; grade V, maximum, 372 livres. Et voici les chiffres correspondants tirés de l'échelle la plus généreuse (celle de Londres) : *teachers* diplômés : *a*) hommes : au début, 192 livres; après 17 ans, 384 livres; *b*) femmes : au début, 180 livres; après 17 ans, 324 livres; — *head teachers* diplômés : *a*) hommes : grade I, maximum, 450 livres; grade V, maximum, 606 livres; *b*) femmes : grade I, maximum, 360 livres; grade V, maximum, 486 livres. Avouez qu'en France, nos écoles libres seraient fort heureuses de toucher des sommes pareilles. A partir de 1931, en raison de la crise économique, tous ces traitements ont été réduits de 10 pour 100.

1. Antérieurement à 1898, il y avait eu des essais intermittents de retraites. Mais celles-ci ont réellement pris corps avec l'*Elementary School Teachers (Superannuation) Act* de 1898, le *School Teachers (Superannuation) Act* de 1918, le *School Teachers (Superannuation) Act* de 1922, le *Teachers (Superannuation) Act* de 1925. En vue d'une contribution au fonds de retraite, l'Act de 1922 oblige les maîtres et maîtresses à verser, chaque année, 5 pour 100 de leur traitement, et l'Act de 1925 impose la même obligation aux autorités locales. En 1932, la pension payée aux *teachers* retraités atteignait une moyenne de 204 livres pour les hommes, de 129 livres pour les femmes, sans compter une somme globale versée une fois pour toutes, et dont la valeur moyenne était de 560 livres pour les hommes, de 349 livres pour les femmes.

écoles ont, du moins, et dans une large mesure, leur part des fonds publics, y compris les *rates* locaux.

A chacune des écoles publiques élémentaires, *provided* ou *non-provided*, le gouvernement central ne fournit plus directement les *grants* ; ceux que le Parlement vote chaque année sont versés aux diverses autorités locales, pour leur permettre d'équilibrer leur budget scolaire ; or, depuis l'*Education Act* de 1918, cette quote part de l'Etat doit au moins atteindre la moitié du total des dépenses faites par elles pour leurs propres écoles ou pour les écoles volontaires[1].

Au point de vue religieux, les réglementations antérieures sont maintenues. Dans les *Voluntary Schools*, il est permis de donner un enseignement confessionnel, mais seulement au début ou à la fin des classes, pour que les parents soient à même, s'ils le désirent, d'y soustraire leurs enfants. Dans les *Council Schools*, le maître ou la maîtresse peut faire lire la Bible et donner un enseignement religieux, mais à condition qu'il y fasse abstraction de toute doctrine confessionnelle particulière ; c'est dire que le christianisme enseigné de la sorte se trouve minimisé au plus haut point, si même, par la bouche de certains instituteurs, il n'est pas sournoisement combattu, dans ses principes les plus essentiels. En outre, sous peine de perdre le titre d'école publique et les avantages qui s'y rattachent, une *Voluntary School* ne peut refuser aucun élève pour motif de religion. Il arrive donc fort souvent que des protestants confient leurs enfants à une école catholique, sans nulle sympathie pour le catholicisme, mais parce que cette école est la plus rapprochée ou qu'elle jouit d'une réputation exceptionnelle. De même, si, dans une petite localité, il n'y a qu'une seule école, anglicane ou catholique, elle devra admettre tous les enfants, quelle que soit la religion de leurs parents[2]. Il est incontestable que ce mélange n'est pas un idéal et que, s'ils étaient libres, évêques et curés préféreraient de beaucoup, pour la formation des jeunes âmes, n'avoir dans leurs écoles que des enfants catholiques.

Pour une *Voluntary School*, le *body of managers*, ou bureau des administrateurs qui en ont la responsabilité matérielle et

1. Depuis 1931, en raison de la crise économique, les *grants* accordés par le *Board of Education* aux autorités locales ont été diminués ; ils sont un peu inférieurs à la moitié de leurs dépenses totales.

2. En 1908, une trentaine d'écoles catholiques et environ 6.000 écoles anglicanes se trouvaient dans ce cas.

morale, se compose de six membres : quatre sont dits « de fondation »[1] et sont nommés par les *trustees*, ou propriétaires légaux de l'école[2] ; s'il s'agit d'une école catholique, naturellement le curé est l'un de ceux-là, et à lui, d'habitude, revient la fonction la plus importante, celle, non pas de président (*chairman*), mais de *correspondant* ou secrétaire, chargé de toute la correspondance officielle ; quant au cinquième et au sixième membres, ils sont désignés par l'autorité scolaire locale, Conseil de comté, de borough ou de district urbain[3]. Si ceux-là sont animés de dispositions bienveillantes, ils nommeront des catholiques pour une école catholique, mais rien ne les y oblige[4].

D'autres particularités nous montrent que les avantages accordés par la loi aux *Voluntary Schools*, ne vont point sans contrepartie. Si une place dans le personnel enseignant vient à vaquer, les candidats ou candidates présentent leurs titres au bureau des *managers*, qui ensuite fait agréer son choix par l'*Education Committee* local ; celui-ci ne peut formuler un veto que pour des motifs d'ordre professionnel. Mais supposons, par exemple, que, pour une cause quelconque, une religieuse diplômée quitte une école ; si sa Congrégation ne peut la remplacer par une autre religieuse également diplômée, force sera de recourir à une séculière. Plus encore que dans la période précédente, il arrive ainsi que, dans une même école paroissiale, il y ait à la fois des séculières et des religieuses venues, chaque jour, d'un couvent voisin. Un inspecteur a le droit d'obliger les *managers* au renvoi d'un instituteur, d'une institutrice, même diplômés, qu'il aura

1. *Foundation managers.*
2. En Angleterre, les diocèses, les paroisses, les congrégations religieuses, ne peuvent posséder en tant que tels ; légalement, leurs biens appartiennent à des sociétés civiles, ou *trusts*, dont les membres s'appellent *trustees*.
3. Quand l'autorité scolaire locale est un Conseil de comté, il nomme bien l'un de ces *managers*, mais le sixième est nommé par le conseil de la localité où se trouve l'école, localité d'une pouplation trop faible pour avoir une autorité scolaire indépendante.
4. Dans leurs difficultés avec les autorités scolaires locales, les *managers* peuvent faire appel au *Board of Education*, surtout par l'intermédiaire du *Catholic Education Council* (Conseil catholique de l'enseignement). Celui-ci, fondé par les évêques en 1905, afin de réaliser une meilleure adaptation aux dispositions nouvelles de l'*Educaton Act* de 1902, a pris la place du *Catholic Poor School Committee.* Reconnu par le *Board of Education*, il représente officiellement près de lui les intérêts des *managers* d'écoles catholiques. A ces derniers, il sert de bureau de consultation, pour les questions de législation scolaire. En outre, il soutient de ses fonds les écoles normales catholiques et celles des écoles élémentaires catholiques qui ne reçoivent point de *grants* de l'Etat.

trouvés d'une capacité pédagogique insuffisante. Au contraire, si un bureau de *managers* n'est plus content d'un maître ou d'une maîtresse, à moins qu'il n'y ait faute directe contre la religion, il ne leur sera loisible de s'en débarrasser que s'ils obtiennent sa démission ou bien sa révocation par l'*Education Committee* local. Un curé veut-il confier son école uniquement à des religieuses, il lui faut compter avec les objections possibles des autres *managers*, avec les résistances des maîtresses séculières qui se refusent à démissionner, surtout si elles appartiennent à un syndicat, la *National Union of Teachers*, qui, pour la défense de leurs intérêts, groupe les membres laïques, protestants ou autres, de l'enseignement élémentaire.

Et, d'une manière très directe, l'*Education Committee* local exerce son contrôle. Les absences, pour cause de maladie un peu prolongée, d'un maître ou d'une maîtresse doivent lui être signalées ; si elles durent trop longtemps, il peut exiger le remplacement par un autre *teacher* diplômé. L'examen des inspecteurs ne porte pas seulement sur la méthode pédagogique des maîtres et les progrès des élèves, mais encore sur la propreté des salles, les conditions hygiéniques, l'état des immeubles ; et ils imposeront des modifications en conséquence, voire des constructions nouvelles, s'ils trouvent les locaux trop étroits. Tous les ans, pour chaque école, et à ces divers points de vue, ils rédigent un rapport, qui, du moins à Londres, est imprimé aux frais du Conseil[1].

Malgré ces ennuis de diverse nature, si nous comparons ce régime à nos lois françaises, il faut en admirer le caractère vraiment libéral. Grâce aux ressources financières qu'il procure, les écoles catholiques arrivent à se maintenir, sans imposer à des populations souvent très pauvres des charges intolérables. Et voilà pourquoi presque toutes se sont fait reconnaître par l'État[2].

1. A Londres, il porte le nom de *London County Council*. A l'exclusion de la banlieue, ou anneau extérieur du *Greater London* (c'est-à-dire du Plus Grand Londres), soumis à la police métropolitaine, le *London County*, ou comté administratif de Londres (ce qui est le Londres au sens strict), comprend la Cité et les 28 *boroughs* métropolitains, qui ont chacun leur maire et leurs conseillers municipaux, avec une population totale de 4 millions et demi, et 600.000 enfants dans les écoles élémentaires. Evidemment, l'*Education Committee* du *London County Council*, grâce à la très large initiative laissée par la loi aux autorités scolaires locales, a une tâche énorme ; et il la remplit d'une manière très active. Actuellement, il a pour président un catholique, sir John Gilbert, qui est, en même temps, secrétaire du *Catholic Education Council*.

2. En 1932, sur un total de 1311 écoles catholiques élémentaires, pour

Le lecteur, sans doute, aura remarqué le caractère de complexité qui distingue les étapes et même les traits actuels de cette organisation scolaire. Il ne faut point s'en étonner. En Angleterre, dans l'évolution de toutes les institutions publiques, deux tendances subsistent indissolubles : l'esprit conservateur et l'esprit progressiste. En aucun cas, on n'y fait table rase du passé : une large part en subsiste toujours, à laquelle on s'efforce d'ajuster les mesures nouvelles.

Ce souci d'accommodements s'observe, en particulier, dans la politique suivie par le *Board of Education*. Sans doute, avec constance, il se propose d'amener une plus grande uniformité, parmi les écoles élémentaires ; mais aux autorités locales, attachées à leurs franchises, il n'intime pas des ordres péremptoires ; il se borne à leur dire : si vous voulez bénéficier de mes *grants*, voici à quelles conditions il faudra désormais vous soumettre. Et, par les diverses éditions de son *Code* ou de ses autres règlements, il serre, chaque fois, en douceur, un peu plus la vis, si j'ose dire ; ainsi, peu à peu, il arrive à ses fins, sans que jamais il songe à établir l'uniformité rigoureuse, quasi géométrique, à la française[1].

l'Angleterre et le Pays de Galles, 74 seulement n'étaient point écoles publiques et ne recevaient rien de l'Etat. Les écoles qui restent ainsi en dehors des subventions gouvernementales sont dites *private schools* (écoles privées). Ce n'est pas à dire que, théoriquement, elles n'aient aucun rapport avec l'Etat. Quand l'*Elementary Education Act* de 1876 établit le principe de l'école obligatoire, il décida que les écoles privées devaient recevoir d'un inspecteur un certificat attestant qu'elles étaient à la hauteur de leur tâche (être *certified efficient*), tenir le registre des présences ou absences de leurs élèves et se soumettre aux visites des inspecteurs ; sans quoi, leurs élèves pourraient être considérés comme n'étant pas dans les conditions fixées par la loi et ainsi se voir obligés de se rendre à une autre école. De même, d'après l'*Education Act* de 1921, un enfant qui ne suit pas les classes d'une école publique élémentaire, ne peut aller à une école privée qui si elle est *certified efficient*, toutes les écoles non publiques doivent être déclarées au *Board of Education*, se soumettre aux visites des inspecteurs, soit de l'autorité locale, soit du *Board of Education*, et tenir le registre des présences et absences des élèves. Mais, en pratique, dans une large mesure, ces prescriptions sont restées lettre morte ; le plus souvent, les autorités locales et le *Board* négligent l'inspection de ces écoles ; en 1932, malgré leur grand nombre, il n'y en avait que 18 qui fussent déclarées *efficient* (parmi elles, 7 écoles catholiques). Cf. le rapport publié par le Board : *Private Schools*, 1932.

1. Pour l'histoire de l'enseignement élémentaire en Angleterre, voir les documents (*Acts* du Parlement, *Regulations* et *Reports* du *Board of Education*) publiés par la librairie officielle, *His Majesty's Stationery Office*, Londres ; Sir J. LITHIBY, *The Education Act*, 1921, *with other Acts relating to education*, 1923, Londres ; G. BALFOUR, *Education systems of Great Britain and Ireland*, 2e éd., 1903, Oxford ; C. NORWOOD, *The English educational system*, 1928, Londres ; London County Council : *Elementary Schools*

Ce caractère de complexité, nous l'observerions encore dans l'histoire des méthodes de recrutement des maîtres et des maîtresses. Bornons-nous à quelques indications sur les écoles normales (*Training Colleges*) des catholiques et sur leurs rapports avec l'Etat.

Dès 1847, l'année même de sa création, le *Catholic Poor School Committee* fondait un *Training College* d'instituteurs, à Hammersmith, l'un des quariters actuels de Londres. Plus tard, il fut transféré à Strawberry Hill, près de la Tamise, dans la banlieue sud-ouest de la capitale. C'est là qu'il subsiste encore, sous la direction des Lazaristes.

En 1855, à Liverpool, les Religieuses de Notre-Dame fondaient l'école normale de Mount Pleasant, destinée aux institutrices[1]. Elle s'acquit bientôt, dans tous les milieux anglais, une réputation hors de pair. Une vingtaine d'années plus tard, les Dames du Sacré-Cœur en établissaient une autre à Londres, dans le quartier de Wandsworth, transférée depuis à Saint Charles' Square, dans le quartier de Kensington.

A l'heure actuelle, s'il s'agit de l'enseignement élémentaire, les catholiques anglais possèdent un *Training College* pour les instituteurs, celui de Strawberry Hill, et sept *Training Colleges* féminins, dirigés par des religieuses, et destinés aussi bien aux laïques qu'à des religieuses de diverses congrégations[2].

Handbook, 1928, Londres; C. BIRCHENOUGH, *History of elementary education in England and Wales*, 2e éd., 1925, Londres; Board of Education Pamphlets, n° 94 : *Outline of the structure of the educational system in England and Wales*, 1933, Londres; les deux brochures du Catholic Education Council : *Statement on the present position of Catholic Schools in England and Wales*, 1928, Londres; *Rights and duties of school managers in Catholic non-provided Schools*, 2e éd., 1933, Londres; Abbé P. MARTIN, *L'enseignement en Angleterre* (*Correspondant*, 10 juillet 1879, pp. 52-75); Abbé P. MARTIN, *L'instruction primaire chez les catholiquesd 'Angleterre* (*Correspondant*, 10 novembre 1880, pp. 463-489); Ch. EGREMONT, *La question des écoles en Angleterre* (*Quinzaine*, 15 avril 1897, pp. 518-542); J. BOUBÉE, *La nouvelle législation scolaire en Angleterre* (*Etudes*, 20 février 1903, pp. 454-472); J. BOURDEAU, *La crise de l'éducation en Angleterre : la nouvelle loi scolaire et la lutte des partis* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1903, pp. 426-445); L. LAGUIER, *Le régime scolaire en Angleterre sous la loi de* 1902 (*Quinzaine*, 15 avril 1906, pp. 342-369); G. PLANQUE, *Les écoles catholiques en Angleterre sous le régime de l'Education Act de* 1902 (*Enseignement chrétien*, oct. 1906, pp. 533-541); J. BOUBÉE, *Une école primaire catholique en Angleterre* (*Etudes*, 5 sept. 1907, pp. 659-685); N. MELIN, *La réforme de l'éducation en Angleterre* (*Correspondant*, 25 janvier 1921, pp. 223-253).

1. Les Religieuses de Notre-Dame furent fondées à Amiens, en 1797, par Mme Blin de Bourdon et la Bienheureuse Julie Billiart. En 1809, la maison-mère fut transférée en Belgique, à Namur.

2. Voici la liste de ces *Training Colleges* féminins, avec l'indication des

Toutes ces écoles normales sont reconnues par le *Board of Education*, et ainsi peuvent préparer au certificat de *teacher*.

Pour y entrer, d'après la réglementation actuelle des *Training Colleges*, il faut avoir réussi à un examen spécial, la *Preliminary Examination*, organisé par le *Board of Education*, ou bien — et c'est le cas de beaucoup le plus fréquent dans la pratique — avoir conquis le diplôme de l'enseignement secondaire, le *School Certificate*, analogue à notre baccalauréat[1]. A l'école normale, la durée des études est de deux ans, après lesquels l'examen, pour le *Teacher's Certificate*, est subi devant des jurys mixtes (*Joint Boards*), composés de professeurs d'Universités, de professeurs d'écoles normales et de représentants du *Board of Education*. Mais le maître ou la maîtresse, muni de son certificat, n'est définitivement « reconnu » que si, durant une année d'emploi dans une école élémentaire, ses capacités professionnelles donnent satisfaction aux inspecteurs du *Board*.

Un *Training College* peut être reconnu par celui-ci, sans bénéficier de ses *grants*. Tel n'est point le cas des écoles normales catholiques d'enseignement élémentaire ; toutes ont leur part des subventions gouvernementales. Naturellement, cette faveur ne va pas sans certaines conditions ; parmi elles, figure une clause de conscience, analogue à celle que nous verrons imposée aux écoles secondaires en possession de *grants* officiels. Pour chaque école normale, le *Board* détermine aussi le nombre maximum des élèves.

Aux *Training Colleges* catholiques, comme à ceux qui appartiennent à d'autres confessions religieuses, le *Board of Education* fournit un *grant* de 68 livres par jeune homme pensionnaire, de 57 livres par jeune fille pensionnaire, de 51 livres par jeune

congrégations religieuses qui les dirigent : Liverpool (Religieuses de Notre-Dame) ; Londres (Dames du Sacré-Cœur) ; Southampton (Sœurs de la Sainte-Union des Sacrés-Cœurs) ; Salford (Fidèles Compagnes de Jésus) ; Birmingham (Sœurs de la Charité de Saint-Paul) ; Hull (Sœurs de la Merci) : Newcastle-on-Tyne (Dames du Sacré-Cœur). — En 1932, le *Training College* d'instituteurs comptait 221 élèves, tandis que les sept *Training Colleges* féminins en avaient 974. Cette disproportion de chiffres ne doit pas nous étonner : pour l'ensemble de l'Angleterre, le nombre total des instituteurs est environ la moitié de celui des institutrices. Un grand nombre de classes de garçons y sont donc confiées à des femmes, et on y voit aussi beaucoup d'écoles mixtes.

1. A ceux ou celles qui ne vont pas à un *Training College*, le *School Certificate* peut permettre d'occuper, dans une école élémentaire, le poste inférieur de *teacher* non diplômé (*uncertificated*). Même un *Bachelor of Arts* (titre qui exige trois ans d'Université) ne peut devenir un *certificated teacher* d'école élémentaire, s'il ne passe un an dans un *Training College*.

homme externe, de 43 livres par jeune fille externe. A ces ressources, il faut ajouter les pensions payées par les internes et les externes ; et, s'il s'agit des écoles catholiques, les sommes allouées par le *Catholic Education Council*[1].

Là encore, combien la situation des catholiques anglais est enviable, si nous la comparons à la nôtre !

(*A suivre.*)

Ph. Gobillot.

LES CATHOLIQUES ALLEMANDS EN FACE DU NEO-PAGANISME HITLERIEN

Nous écrivons cette note au moment où vont avoir lieu en Sarre les opérations du plébiscite, dans une atmosphère singulièrement rassérénée, semble-t-il. Nous n'avons pas à faire de pronostics, ni à exprimer nos préférences dans un sens ou dans un autre, nous tenant ainsi très exactement à ce fut l'attitude du Saint-Siège en cette affaire, nonobstant les allégations de quelques polémistes anticléricaux d'extrême droite — ou d'extrême gauche.

On a vu ceux-ci se scandaliser que les évêques allemands de Trèves et de Spire se soient expressément déclarés en faveur du rattachement à l'Allemagne des territoires plébiscités... Ces reproches sont véritablement stupéfiants : est-ce qu'on peut sérieusement en vouloir aux évêques allemands de se conduire en bons patriotes, puisqu'il s'agit de territoires dont les habitants, de l'aveu de tous, sont de race et de nationalité allemandes ? A-t-on le droit pour autant d'assurer que les évêques d'Allemagne sont désormais gagnés au racisme ? Il règne encore en France à ce sujet trop d'équivoques. La grande presse a bien mis en relief la belle résistance des protestants allemands à la tentative de constituer outre-Rhin une Eglise nationale ; mais, la même grande presse a d'ordinaire jeté le voile sur l'attitude non moins admirable de nos frères catholiques menacés de toutes façons dans leurs libertés par les tracasseries officielles et plus brutalement encore par une campagne opiniâtre en faveur d'une idéologie païenne, proposée, spécialement à la jeunesse, comme une religion nouvelle.

Les mesures répressives officielles se sont peut-être depuis quelques mois un peu relâchées de leur rigueur, mais non pas tellement qu'on puisse dire que l'Eglise catholique a retrouvé en Allemagne sa pleine liberté d'expansion, ni que les catholiques, clergé et laïques, sont désormais à l'abri des brutalités dont le 30 juin 1934 restera pour l'histoire le trop sanglant symbole. Il n'en est que plus significatif d'apporter ici quelques traits qui mettent bien en lumière, notamment, la fermeté tranquille des évêques allemands luttant, non sans dangers pour leurs personnes, contre le racisme de Baldur von Schirach, chef de la Jeunesse hitlérienne, et de Rosenberg, le trop célèbre auteur du *Mythe du XXe siècle*. Et encore ne nous disons-nous rien de l'attitude non moins remarquable de la Jeunesse catholique allemande qui, dans des conditions certainement précaires, continue à espérer, plus avide que jamais, semble-t-il, de s'instruire des plus profondes vérités de la foi chrétienne, et s'attache ainsi, par une compréhension adéquate de la situation, aux seules assises solides de l'ordre temporel, et de cette Cité de Dieu que les catholiques n'ont pas renoncé à construire.

Ecoutons d'abord ce que disait, à une récente manifestation de la Jeunesse de Stuttgart, Mgr Stroll, évêque de Rottenburg :

« Partout on exalte fortement le facteur racial et on déprécie le religieux. Oui, on voit de plus en plus se faire jour une tentative pour faire reculer le plus possible tout ce qui est religieux et chrétien, paralyser et opprimer le facteur confessionnel. Déjà en octobre 1933, le chef de la Jeunesse du Reich Baldur von Schirach déclarait qu'on devait dépasser le Credo confessionnel dans la communauté des militants et mettre à la place des convictions ecclésiastiques les convictions racistes. Lui-même n'appartient à aucune religion, il n'est ni évangélique ni catholique ; il croit en l'Allemagne. Un an plus tard, le 21 octobre 1934, Baldur von Schirach déclare à Munster que la Jeunesse hitlérienne doit s'avancer davantage pour balayer tout obscurantisme confessionnel. « Aucun chef de jeunesse en Allemagne, qui prend au sérieux sa tâche et sa responsabilité, ne doit combattre la valeur d'une éducation religieuse. Tout au contraire, il doit, quand il le peut, protéger et demander cette éducation religieuse comme complément à l'éducation politique. » Mais, continue courageusement l'évêque de Rottenburg, « sans compter que nos convictions religieuses n'ont rien à voir avec l'obscurantisme

religieux, c'est un bouleversement des valeurs éducatives qui s'avère ici. La religion est pour nous le levain qui pénètre partout, ce n'est pas seulement un complément à une entreprise purement raciste, politique étrangère à la religion, et aconfessionnelle ». Et plus loin, l'évêque de Rottenburg rappelle non moins courageusement, pour la condamner, l'affirmation du même Baldur que « le chemin de Rosenberg — docteur du néo-paganisme — était le chemin de la jeunesse allemande ».

Et l'évêque de Rottenburg terminait sa vibrante allocution en mettant en garde les parents chrétiens contre « ces mouvements antireligieux et antichrétiens » dans la patrie allemande.

Dans une réunion tenue à la même époque, le cardinal-archevêque de Breslau faisait preuve d'une même fermeté en invitant le gouvernement allemand à respecter la lettre et l'esprit du Concordat allemand, et il citait en outre une lettre personnelle d'Hitler garantissant la liberté des organisations d'Action catholique.

Le 25 novembre enfin, l'évêque de Trêves, Mgr Bornewasser, répondait, lui aussi, au défi lancé à Berlin le 5 novembre par Baldur von Schirach dans la phrase citée plus haut. « Si cette phrase correspond à la vérité, s'écriait Mgr Bornewasser, alors jeunesse allemande, peuple allemand, on t'arrache ce que tu as de meilleur, ta foi en Dieu, ta fidélité au Christ, ta discipline et ta morale chrétienne... » « ...C'est en vain, concluait-il, que s'élèveront ces murs (le racisme païen) autour de la jeunesse allemande, aucuns ne seront assez hauts pour empêcher la jeunesse catholique allemande d'aller demander la force des convictions, la discipline chrétienne et la pureté morale, à sa Sainte Mère, l'Eglise catholique. »

Quant à la hauteur de vues avec laquelle la jeunesse allemande accepte et oppose aux conceptions païennes des racistes le Message chrétien dans son intégralité, il suffira pour s'en rendre compte de citer ces lignes parues dans l'hebdomadaire catholique de Dusseldorf (*Junge Front*, 4 nov. 1934) :

« Le chrétien est en même temps envoyé au monde et dans le monde, parce qu'il est sur cette terre porteur du message de joie du Christ : « Dieu a créé tous les peuples rachetables » — même ceux qui se sont écartés de lui, même ceux qui le considèrent avec mépris comme une grandeur du passé. Chaque chrétien, comme un second Christ, a une mission divine dans sa famille,

dans sa profession, dans son peuple. Chaque chrétien a le devoir d'étendre le règne du Christ-Roi et de collaborer à cette mission de telle manière que toute créature soit mise à même de connaître le Fils de Dieu, la Rédemption et le Salut. Il n'y a pour les chrétiens pas la moindre raison soutenable pour se replier sur soi-même. Le mot de Nietzsche : « Passe à côté du monde, il n'y a rien d'intéressant », n'a pas sa place dans le vocabulaire du chrétien. Car l'attitude du chrétien, telle qu'elle est voulue par Dieu, du chrétien qui veut être digne de son maître dont il porte le nom, est l'*Amour du monde* qui est sans restriction et qui s'étend à tout le monde et à toutes choses. Cet amour du monde comprend toutes les valeurs naturelles ; elle n'en écarte aucune. Mais, chaque valeur a son rang. La porte de l'Eglise est depuis le Christ largement ouverte pour tous les biens naturels ; mais ce bien naturel, ce bien créé ne peut prétendre se mettre à la place qui revient au Dieu unique en trois personnes. L'amour du chrétien pour le monde est dirigé irréductiblement par la reconnaissance de la souveraineté de Dieu qui nous fut révélée par le Christ.

« L'amour du chrétien pour le monde est de même guidé sans crainte d'erreur par la conviction que le sang rédempteur du Christ a été versé pour tous les hommes de tous les temps et de toutes les terres. Tout homme est, par la mort du Sauveur, susceptible de devenir enfant de Dieu. C'est pourquoi nous chrétiens élevés déjà par la grâce au rang d'enfants de Dieu, nous aimons tous les hommes et cet amour s'étend au-dessus de la simple parenté de la famille bien au delà de la force du sang, aussi haut et aussi loin que le ciel est étendu au-dessus de la terre... »

E. D.

N. B. — Dans le numéro du 13 janvier, le même *Junge Front* contient un pathétique appel à la jeunesse sarroise, « à penser allemand... à penser grand, large et libre, à penser catholique », une protestation énergique contre certaines allégations calomniatrices du même Baldur von Schirach, et enfin l'extrait d'un tout récent discours de Mgr Bruning, évêque d'Osnabrück, définissant, contre le racisme, les exigences du christianisme positif.

CHRONIQUES

Chronique de Liturgie

1° Nous n'avons pas eu jusqu'ici l'occasion de parler du *Dictionnaire de Droit canonique*, le dernier venu des grands *Dictionnaires de la Bible, de Théologie catholique, d'Archéologie et de Liturgie, d'Histoire et de Géographie catholiques.* Bien qu'il soit commencé déjà depuis dix ans, il n'en est encore qu'à son sixième fascicule ; ces dernières années, il a connu diverses péripéties qui ont interrompu sa publication et la lettre A n'est pas encore achevée ; mais le nouveau directeur promet d'aller vite maintenant ; la plupart des articles de la lettre B, basilique, bénédiction, bréviaire sont écrits et la composition en est sans doute commencée ; il réclame pour le mois de février les premiers articles de la lettre C, cardinal, cardinalat : espérons que rien désormais ne viendra plus entraver la publication d'une œuvré aussi importante, surtout maintenant que le *Codex juris canonici* a réglé beaucoup de questions indécises et que, par conséquent, il est plus facile de les étudier et d'en tirer les conséquences.

Cet ouvrage intéresse notre *Chronique de liturgie* parce que la liturgie est une partie, et non la moins intéressante, du Droit canon, puisqu'elle règle l'ordre des cérémonies du culte divin et que le *Codex*, tout en se défendant d'entrer dans le détail des divers rites, leur consacre cependant un assez grand nombre de canons. Le *Dictionnaire d'Archéologie*, que nous avons nommé tout à l'heure, s'intitule bien en même temps *de Liturgie.* Dans ses premières années, il est vrai, il a consacré un grand nombre d'études très documentées à la science des choses liturgiques, à l'origine, à l'histoire des cérémonies du culte, des objets qui y sont destinés, beaucoup moins à la manière de les accomplir ou

de s'en servir, de se mettre en règle avec les exigences de l'Eglise pour l'autel, les ornements, etc. De plus en plus, il se confine dans ses recherches archéologiques et c'est en vain qu'on y chercherait la solution des questions, même les plus simples et les plus nécessaires.

Le *Dictionnaire de Droit canonique* peut combler cette lacune et il semble qu'à mesure qu'il avance, il en a de plus en plus le souci : les articles qui intéressent la liturgie sont plus nombreux et plus complets. Nous ne nous occuperons que de ceux-là. Ainsi l'*Agape* (col. 307) est d'abord étudiée au point de vue liturgique : « Jointes à l'Eucharistie qu'elles précédaient parfois, en signe d'union fraternelle entre les communiants et en souvenir de la dernière Cène, qu'elles suivaient le plus souvent en signe de joie spirituelle et d'actions de grâces, les agapes n'étaient qu'une annexe et qu'un complément de l'eucharistie. » Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I, p. 44. Léon Allatius (1586-1669) n'a malheureusement qu'un très court article pour dire qu'il n'est pas, à proprement dit, un canoniste ; mais une partie de son œuvre est consacrée à l'étude des liturgies orientales et il eût été utile de dire ce qu'il faut en penser, le parti qu'on peut en tirer. L'origine de l'*Amict* (col. 457), linge que le prêtre met au-dessous de l'aube autour du cou pour célébrer, est fort bien étudiée, mais cependant reste assez obscure. Il n'apparaît qu'au VIIIe siècle. Vient-il du voile dont le prêtre païen sacrificateur entourait sa tête et dont parle Virgile ? *Enéide*, III, 545. Est-il un reste de l'écharpe dont les femmes se couvraient les épaules et la poitrine et que les prêtres auraient adoptée pour ne pas s'exposer à s'enrhumer ; serait-il à l'origine une pièce du costume des moines qui l'auraient empruntée aux artisans pour serrer leurs vêtements afin de les empêcher de les gêner dans les travaux des champs ? Ce serait à cause de cela que l'amict se mettait primitivement sur l'aube, au lieu d'être portée au-dessous comme nous faisons. Quoi qu'il en soit, au IXe siècle, l'usage était général de mettre l'amict sur la tête comme une coiffure et cet usage durait encore au XIVe siècle et même plus tard et, dans certaines églises, jusqu'au XVIIe et même XVIIIe siècle. Aujourd'hui, il est « un vêtement de toile de lin ou de chanvre, le coton étant absolument interdit, même en simple mélange ».

Le port de l'*Anneau* (col. 537) par le pape, les évêques, les pré-

lats, les abbés ne doit pas étonner car, « lorsque parut le christianisme, le port des anneaux était général dans le monde greco-romain... Les chrétiens l'adoptèrent ou le continuèrent, puisque, l'anneau existant dans l'antiquité juive sans aucune manifestation de la réprobation divine... il n'y avait pas de raison de le répudier ». L'anneau nuptial remonte à une très haute antiquité : « Les chrétiens en continuèrent l'usage ; la liturgie devant, sous le rapport des rites matrimoniaux, transposer seulement, dans les offices chrétiens, ce qui était acceptable du rituel des Romains. » La conduite de l'Eglise a consisté plutôt à restreindre l'usage de l'anneau chez les ecclésiastiques. En ce qui concerne l'*Année ecclésiastique* (col. 548), « l'Eglise n'adopta la datation de l'ère chrétienne (calculée au VI[e] siècle par Denys le Petit) que sous le pontificat de Jean XIII, vers 968-970, et encore usa-t-elle, parfois simultanément, des différents styles de la Circoncision, de la Nativité, ou de l'Annonciation ».

L'article *Anniversaire* (col. 554) traite une foule de questions intéressant la liturgie : ainsi l'anniversaire des défunts prend naissance avec la célébration de l'anniversaire des martyrs ; les conditions pour que, aujourd'hui, la messe y soit chantée sont indiquées en détail. L'usage de célébrer l'anniversaire du pape régnant est très ancien et ses origines se confondent avec celles de l'anniversaire de l'évêque. Saint Léon y prononça quatre de ses sermons. Là encore, une large part est donnée aux prescriptions de l'Eglise sur la célébration de ces anniversaires : « Au jour anniversaire de son ordination sacerdotale, tout prêtre peut ajouter à la messe qu'il célèbre l'oraison *Pro seipso sacerdote* » à moins que ce jour ne tombe à la vigile de Noël, de la Pentecôte, du dimanche des Rameaux ou un jour de fête de première classe, il doit alors la dire au premier jour suivant, non empêché par un double de première classe.

L'*Antimense* (col. 586), dont nous n'avons pas l'équivalent dans la liturgie romaine, était chez les Grecs un autel portatif, non en pierre comme chez nous, mais en étoffe, que l'on devait placer sur « les autels qui n'étaient pas consacrés, par exemple dans les oratoires, lorsque l'évêque permettait d'y célébrer ». Au IX[e] siècle et aux siècles immédiatement suivants, « la consécration des antimenses n'avait lieu que dans le rite même de la consécration de l'église ». Aujourd'hui, les prêtres grecs s'en ser-

vent, comme les prêtres latins, à la manière d'un corporal sur les autels consacrés. Il est souvent doublé pour garantir un plus long usage, décoré aux quatre coins d'insignes de la passion. Le canon 823, § 2 du *Codex* permet aux Latins « célébrer avec leurs rits sur l'autel consacré d'un autre rit catholique, mais pas sur les antimenses des Grecs ».

L'*Antipendium* (col. 622) « est présentement une tenture d'étoffe qui se place devant la face antérieure de l'autel de façon à le couvrir entièrement. Primitivement, il paraît avoir été de ces étoffes de prix dont parle le *Liber pontificalis* qui recouvraient tout l'autel en l'enveloppant de tous côtés jusqu'à terre. Puis on l'échancra aux coins pour plus de commodité et, quand le dessus de l'autel reçut une toile de lin, ce « tapis précieux fut réduit à la seule partie qui paraissait en dehors de la table et devint simplement une décoration de la face antérieure de l'autel ». Les *Rubricae generales Missalis*, tit. xx et le *Caeremoniale episcoporum*, lib. I, c.xx, § 11 imposent l'obligation de l'*antipendium*, même si l'autel est de marbre, à moins qu'il ne soit orné d'or et d'argent et, par conséquent, plus richement décoré que s'il avait un *antipendium*. Mais les auteurs admettent maintenant que, si le devant de l'autel est suffisamment orné ou même simplement assez convenable, il n'y a pas d'obligation de le revêtir d'un *antipendium*. « C'est ainsi, écrit Many, que la coutume paraît avoir interprété la rubrique, au moins dans nos régions. »

L'article *Arménien* donne d'abord un aperçu très succinct des Canons qui ont régi l'Eglise arménienne depuis ses débuts, fin du IIIe siècle, jusqu'à nos jours. Plusieurs conciles eurent lieu au XIXe siècle : un en 1869, un autre en 1890, dont les actes n'ont pas été approuvés à Rome, mais servirent de base et furent repris en partie au concile national arménien tenu à Rome du 15 octobre au 8 décembre 1911. Les canons sont au nombre de 1.009 publiés en 1914 pa la typographie vaticane : « En matière sacramentaire, à la messe, le plain employé est le pain azyme, l'eau doit être ajoutée au vin ; à côté de la messe solennelle, on admet les messes « lues » ; la formule de l'extrême-onction est celle du rituel romain. Les livres liturgiques devront être revisés. » Le titre IV admet l'usage du salut et d'autres pratiques reprises à

l'Eglise romaine. Il y a donc entre cette église et l'Eglise romaine une entente plus que cordiale.

Nous passons l'article *Arrhes* parce que, s'il a son importance dans les fiançailles, les arrhes n'occupent qu'une place très restreinte dans la liturgie. L'*aube* au contraire est une partie très importante des ornements du prêtre, qui célèbre la messe ou qui préside les offices ; son origine n'est pas douteuse, elle vient de la tunique des anciens. L'auteur nous dit bien qu'elle doit être bénite et même qu'elle perd sa bénédiction si elle a subi de tels changements qu'elle n'a pas conservé sa forme primitive, comme celui de séparer la dentelle de la partie supérieure pour la laver. Nous aurions désiré plus de détails sur la nécessité ou la possibilité de son emploi en dehors de la messe.

Le nombre d'or, *aureus numerus* appartient bien à la liturgie, puisqu'il a servi à fixer les principales fêtes de l'année chrétienne, mais la réforme du calendrier faite par Grégoire XIII en 1582 l'a rendu beaucoup moins utilisable.

Au mot *Autel* sont étudiées, brièvement, l'origine de ce qui sert à célébrer le saint sacrifice, plus complètement les différentes formes actuellement permises : l'autel fixe, l'autel portatif, formé d'une pierre qui doit être assez grande pour recevoir l'hostie et la majeure partie du calice. La table de l'autel fixe, comme le carré qui forme l'autel portatif, doit être de pierre *naturelle*, non en béton, ciment, terre cuite ou autre matière ; elle doit être d'un seul morceau ; de même la pierre de l'autel portatif doit être assez épaisse pour contenuir les reliques des saints, etc., etc...

L'article *Avent* est le dernier que nous puissions analyser ; il étudie assez longuement l'historique de cette période liturgique qui, à un moment donné, a été sur le point de devenir une période de pénitence, comme le Carême pour tous les fidèles, et qui l'est resté pour certaines communautés : premiers documents, idée qui a présidé à l'institution, développement, divergences entre les églises. Puis on étudie la discipline actuelle en ce qui concerne la durée, les ornements, l'usage de l'orgue, des fleurs, les dimanches et les jours fériés, la messe et l'office. Plusieurs colonnes sont consacrées à la mystique de l'Avent, période de préparation à la naissance du Sauveur, à son avènement dans nos âmes ; les principales dévotions correspondent à cette idée d'at-

tente. Le prophète Isaïe fournit de nombreuses lectures. Saint Jean-Baptiste intervient fréquemment pour attirer notre attention sur le Sauveur qui va naître, pour nous le montrer du doigt ; la Sainte Vierge est plus près encore, elle nous le donne, et saint Joseph dont les moindres faits, les plus petites paroles sont rapportés, nous le présente, pour ainsi dire. Les textes liturgiques de l'Avent sont choisis de façon à nous inspirer ces dévotions, mais avant tout celle à l'enfant Jésus.

Nous souhaitons, en terminant cette trop courte récension, que le *Dictionnaire de Droit canonique* encore à ses débuts donne une part de plus en plus grande à la liturgie et que ses lecteurs y trouvent, avec l'explication de nos cérémonies sacrées, une étude suffisamment détaillée sur la manière de les accomplir.

2° Nous ne voyons, en ce qui nous occupe, à relever dans les fascicules du *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, datés de 1934 (CXXIV-CXXIX), que les articles Mort et Mozarabe. Dans le premier (col. 27), l'origine de la prière pour les morts est donnée en détail : le Nouveau Testament y fait allusion une seule fois, quand saint Paul (II *Tim.*, I, 16) demande des prières pour Onésiphore qui l'a beaucoup aidé à Rome ; tout le monde est d'avis que cet ami de l'Apôtre était mort. Après cela, il faut pour trouver un autre document arriver à la lettre des fidèles de Smyrne (155) qui se promettent de se réunir près de la tombe de leur évêque pour y prier à l'anniversaire de sa mort ; mais il est plus que probable que, dès les premiers jours, les chrétiens priaient chez eux pour leurs défunts. A la fin du IIe siècle, l'épitaphe d'Abercius, les *Acta Pauli et Theclae*, les *Acta Joannis* fournissent des documents déjà très clairs ; au IIIe siècle, Tertullien en parle à plusieurs reprises, dans le *De corona* (c. III), il nous dit que c'était la coutume d'offrir l'eucharistie pour les morts le jour de leurs funérailles et le jour anniversaire de leur décès ; saint Cyprien (*Lettre* I, 2) parle du sacrifice pour les défunts comme d'une pratique réglée, et par conséquent approuvée en principe par ses prédécesseurs. L'auteur de la *Passio Perpetuæ*, qui n'est autre que la sainte elle-même, raconte qu'elle vit en songe son frère Dinocrate récemment décédé, sortant tout triste d'un lieu ténébreux ; après la prière qu'elle fait pour lui, il lui apparaît tout joyeux. Origène est un autre témoin pour l'église de Césarée de Palestine vers le milieu du IIIe siècle ; les Canons d'Hippolyte,

à peu près de la même époque, en sont un autre pour l'Eglise de Rome (C. 33, 1). Au IVe siècle, Eusèbe raconte que les obsèques de Constantin furent l'occasion d'une grande manifestation en son honneur.

La messe des morts doit avoir été composée au IVe siècle, peut-être le verset *Requiem...* a été choisi dès l'an 310 et la plupart des formules sont restées les mêmes jusqu'à nos jours ; il y eut sans doute des variantes dans les églises diverses et plusieurs messes pour les différentes catégories de défunts, mais elles ont peu à peu disparu et Amalaire dit déjà : « Nous faisons de la même façon les offices des morts. L'oraison seule diffère, selon la dignité des personnes, pape, évêques, fidèles. » Le *Dies irae* n'est probablement entré dans le missel romain qu'aux premières années du XIVe siècle.

Le mot *absoute*, pour désigner la cérémonie qui suit ordinairement la messe, n'est pas antérieur au XIVe siècle ; mais l'usage remonte au moins au IXe ; quelques-unes des formules sont même beaucoup plus anciennes et pourraient selon dom Cabrol être du IVe siècle. S'il est difficile d'assigner une date précise à l'office des morts, il est probable qu'il est du VIIe ou VIIIe siècle.

Bien avant que saint Odilon abbé de Cluny n'eût fixé au 1er novembre la *Commémoration de tous les fidèles défunts*, des prières spéciales étaient récitées, des messes étaient célébrées pour les morts à certains jours, différents selon les églises. Tertullien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Augustin en font mention plus ou moins clairement ; saint Isidore de Séville propose le lundi de la Pentecôte, Amalaire parle du 2 novembre comme d'un jour très propice, saint Eigil abbé de Fulda choisit le 17 décembre ; l'originalité de saint Odilon fut de faire adopter le même jour dans les monastères, bénédictins d'abord et, grâce à leur influence, la fête se répandit dans l'Eglise entière : le mouvement commencé en 998 était achevé à peu près partout au XIVe siècle.

La Liturgie mozarabe (col. 390 sq.), dont le nom même est assez difficile à expliquer (*musta rab* désignant un Arabe par droit de naturalisation ou un chrétien qui a adopté l'arabisme ?). « Quelle que soit l'opinion que l'on professe sur son origine, elle se classe dans le groupe des liturgies latines par son calendrier, par la division de son année liturgique, par son système de lectures et même par son vocabulaire et les caractères généraux de

ses formules. » Elle s'est développée au temps de la domination des Wisigoths et, à cause de cela, quelques historiens proposent de l'appeler wisigothique. Un de leurs rois, quoique arien, comprit la nécessité de faire cesser la persécution contre les catholiques ; son fils Récarède se convertit à la foi catholique en 587 entre les mains de l'évêque Léandre qui avait été à Constantinople et entretenait d'étroites relations avec saint Grégoire : « Dans leur correspondance, on peut saisir quelques divergences entre Rome et l'Espagne sur les questions liturgiques... C'est vraisemblablement entre la fin du VIe siècle et le VIIIe que la liturgie mozarabe prend ses principaux caractères et que sont rédigées la plupart des formules. » Mais quelques-unes sont de beaucoup antérieures et remontent jusqu'au VIe siècle, peut-être au IVe. Depuis 587 jusqu'en 712, la monarchie wisigothique est étroitement unie à l'Église, les nombreux conciles de Tolède le montrent et les divisions qui existaient entre Wisigoths et Hispano-Romains, entre ariens et catholiques s'effacent peu à peu. Après l'invasion musulmane qui se produisit en 711-712, les « chrétiens soumis aux musulmans, comme ceux réfugiés dans le Nord, restèrent fidèles à leur liturgie et à leurs institutions, jusqu'au jour où la liturgie romaine fut imposée aux chrétiens d'Espagne » : ce qui se fit au XIe siècle pour les provinces de Catalogne, d'Aragon, de Castille, de Léon et de Navarre. La lettre de saint Grégoire VII à ce sujet est très impérative ; il envoie par deux fois en Espagne Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille, qui, dans le concile de Burgos (1085), proclame la liturgie mozarable abolie dans le royaume d'Alphonse VI. Celui-ci a beau vouloir imposer à Tolède la liturgie romaine, il y éprouve une grande résistance. D'après certaines légendes, le Ciel permet que le livre romain soit brûlé, tandis que le livre mozarabe reste intact ; trois évêques espagnols vont à Rome pour prouver que leurs formules sont orthodoxes. Le *Liber Ordinum* découvert par dom Férotin et édité par lui serait justement celui qui, écrit en 1090, aurait été présenté avec le missel, l'antiphonaire et le *Liber Orationum* au pape Alexandre II. Malgré cela, le rite romain remplaça dans ces royaumes le rite mozorabe, qui ne fut conservé que dans quelques rares Eglises.

En 1508, le cardinal Ximenes obtint du pape Jules II la restauration de l'ancien culte dans une chapelle de Tolède et dix églises de la ville.

Si les textes sont différents, la liturgie mozarabe possède à peu près les mêmes livres que la liturgie romaine ; pour la messe, un sacramentaire, un lectionnaire, un antiphonaire, plus tard un *Missale mixtum* ou plénier qui réunit tous les livres nécessaires pour la messe ; pour l'office, psautier, lectionnaire, antiphonaire, hymnaire, homéliaire qui seront réunis quelque jour dans le bréviaire ; pour les sacrements et les sacramentaux, un manuel, un rituel et un pontifical ; en outre un calendrier et un martyrologe.

L'année liturgique a aussi ses fêtes mobiles et ses fêtes immobiles ; l'Avent, comme dans les liturgies gallicane et ambrosienne, compte cinq dimanches avant Noël ; le temps de la Septuagésime et les quatre jours supplémentaires du mercredi des cendres au premier dimanche de Carême, n'existent pas, le jeûne commence le lundi après le premier dimanche ; la Semaine sainte a une liturgie très spéciale. A une époque très ancienne, Pâques était toujours le 25 mars, le rit mozarabe suit maintenant le cours des fêtes mobiles ; les cérémonies de ce jour « sont celles que l'on peut étudier de préférence si l'on veut saisir le génie liturgique de l'Espagne wisigothique ». Les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte sont divisés en deux par une fête médiane comme l'avait été le Carême, etc.

3° *Vespéral des dimanches et des fêtes de* 1re *et* 2e *classe avec psaumes entièrement notés et complies*, d'après les règles du « Cantorinus » Vatican, par le chanoine N. Joachim, maître de chapelle de la cathédrale de Tournai, nouvelle édition complètement revue et augmentée, in-8° de 645 pages, chez Casterman, Paris, Tournai, 1933, reliure percaline noire, 40 francs. Le but de cet ouvrage est indiqué dans l'*Avertissement :* « Assurer une adaptation correcte et facile du texte des psaumes aux mélodies nouvelles imposées par l'*Edition Vaticane en* 1912. » Au lieu d'être, comme dans les autres livres de chant, obligé d'aller chercher le texte du psaume avec sa notation au commencement du volume, où les différents tons sont indiqués avec leurs finales diverses, parmi lesquelles il faut choisir celle qui convient, le chantre trouve tout le psaume reproduit noté après l'antienne qui le présente.

Ainsi pour les Vêpres du dimanche, p. 2 : Antienne, *Dixit...* Psaume noté tout entier ; reprise de l'antienne *Dixit...* 2° antien-

ne *Magna opera...* *Confiteor* noté tout entier, les psaumes *Beatus vir*, *Laudate*, *In exitu* complètement notés sur deux mélodies. De même pour les psaumes de Complies. Les psaumes de Vêpres du Temps Pascal sont également reproduits après l'unique antienne *Alleluia*, ceux aussi des deux premiers dimanches de l'Avent, en correspondance avec leur antienne propre. A partir des 3° et 4° dimanches de l'Avent, on renvoie aux pages précédentes pour les psaumes qui ont déjà été donnés sur le même ton ; les psaumes des principales fêtes, Noël, Circoncision, Epiphanie, sont entièrement reproduits, sauf à Pâques pour le *Dixit*, à l'Ascension pour le *Confiteor*, à la Pentecôte pour le *Beatus vir*, l'*In exitu*. Plus on avance dans l'année liturgique, plus les renvois se multiplient et c'est une nécessité sous peine d'avoir un volume démesurément grossi.

A la Fête-Dieu, les psaumes *Credidi*, *Beati omnes*, *Lauda Jerusalem* sont imprimés en entier ; aux Communs des Apôtres, des Martyrs, des Confesseurs, des Vierges, des Saintes Femmes, de la Dédicace, de la très Sainte Vierge, aux Propres des Saints, sont reproduits *in-extenso* les psaumes qui ne se trouvent pas ailleurs ou qu'il faudrait aller chercher trop loin. Le *Magnificat* est reproduit autant de fois qu'il est utile.

Il est facile de se rendre compte du procédé : « ainsi, dit l'*Avertissement*, le chantre poursuit l'office avec aisance et sûreté et jouit de ce recueillement parfait que désire la prière et qui ne s'accommode guère de l'effort incessant ».

Pour les hymnes une autre disposition a été adoptée : au lieu de reproduire la mélodie autant de fois qu'il y a de versets, elle n'est imprimée qu'une fois avec en dessous autant de lignes que de strophes. C'était une manière de gagner beaucoup de place sans grave inconvénient ; à la première portée les chiffres 2, 3, 4, 5, indiquent que c'est la deuxième, la troisième ou la quatrième strophe ; ces chiffres ne sont pas reproduits à la deuxième ou à la troisième : cela pourrait être un inconvénient pour les chantres inexpérimentés. On a pris soin de noter le capitule, de donner les oraisons et tout ce qui doit être récité par le célébrant, de sorte que celui-ci, les chantres et les fidèles n'auront pas besoin de changer de livre pour tout le chant des Vêpres et des Complies, ce qui est un avantage très appréciable. Si l'auteur n'a pas fait œuvre d'originalité, il a rendu, en composant cet

ouvrage, un grand service à tous ceux qui cherchent à exécuter le chant liturgique avec le plus de perfection et de piété possible.

4° Missel liturgique des enfants, *première initiation à la liturgie*, in-12 de 136 pages, papier glacé, 63 photographies de pleine page, Paris, Bonne Presse, 5 francs. Ce petit volume, très bien présenté, avec un vrai luxe de papier et de typographie, enchantera les enfants et surtout leur sera extrêmement profitable pour la connaissance du plus important de tous les actes liturgiques. La messe y est mise à leur portée d'une façon aussi pratique que possible : sur le verso de la plage une grande photographie qui représente le geste du prêtre à tous les moments du saint sacrifice ; en face, sur le recto, une formule correspondant à la cérémonie figurée. La prière est très courte, presque trop courte, très enfantine d'expression, mais riche de sens qui permet aux petits enfants de s'unir d'esprit et de cœur à la grande action qui s'accomplit sous leurs yeux. Peut-être aurait-on pu se rapprocher davantage de la formule même du missel, que les enfants comprendraient aussi bien ; pour le *Domine non sum dignus* par exemple, et choisir un modèle de chasuble plus décoratif parce que plus ample et plus réel que celui adopté.

5° Mois de Marie, par l'abbé A. Brenon, in-12 de 192 p., Paris, Bonne Presse, 1933. 6 francs. Ce *Mois de Marie* fut prêché dans la cathédrale de Chartres et plusieurs de ceux qui l'ont entendu ont manifesté le désir de l'avoir imprimé, afin de pouvoir le relire et le méditer à loisir. Il se recommande par son sérieux et sa piété. L'auteur étudie l'un après l'autre les divers événements de la vie de la très Sainte Vierge en donnant à chacun un titre : Radieuse espérance pour la prédestination à la Maternité divine, L'Immaculée, Le *Magnificat* et la reconnaissance. Chaque instruction commence par une étude doctrinale et approfondie des perfections de la Sainte Vierge et de son rôle providentiel dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption du genre humain. Elle s'achève le plus souvent par des réflexions morales très édifiantes, des applications à la vie de chacun, aux différentes obligations de notre société contemporaine : « Avons-nous toujours eu conscience de cette élection et de ces préférences divines ? Remplissons-nous notre mission dans ce monde en nous efforçant chaque jour de mieux connaître, aimer et servir Dieu ? », p. 17. L'auteur termine par cette exhortation qui con-

vient à tous les temps, mais plus encore au nôtre : « Autour de la statue de Notre-Dame du Platin, patronne des aviateurs, on a écrit ces mots : « Regarde-la et prends ton vol. » Que ce soit là notre devise. Regardons vers Marie et, sûrs de sa protection maternelle, prenons notre vol vers les sommets du devoir et de la vertu. »

6° *Temps de la retraite spirituelle*, t. V. de l'*Année liturgique en Méditations*, par Cl. Pontneau, S. J., in-8° de 456 pages, Emmanuel Vitte, Lyon, 16 francs. Ce volume complète l'ouvrage dont nous avons rendu compte à plusieurs reprises, voir *Revue apologétique*, juillet 1933, p. 113. Après l'étude des différentes périodes de l'année chrétienne : t. I, de l'Avent au Carême ; t. II, Carême et mois de saint Joseph ; t. III, Temps de Pâques et Mois de Marie ; t. IV, Temps de la Pentecôte et mois du Sacré-Cœur, l'auteur aurait pu profiter des textes des nombreux dimanches après la Pentecôte, en particulier des collectes, si pleines de théologie, dont quelques-unes sont admirables. Il a préféré considérer les mois de juillet, août, septembre comme l'époque de la Retraite spirituelle ; c'est en effet le moment où, à cause des vacances des pensionnats, religieux et religieuses, anciens élèves, jeunes gens et jeunes filles peuvent trouver plus facilement un asile pour quelques jours de récollection. En commençant, l'auteur cite en partie l'encyclique *Mens nostra*, dans laquelle le pape Pie XI recommande les *Exercices* de saint Ignace qu'il appelle l' « admirable livre des Exercices » si mince de volume mais si lourd de sagesse céleste, qui s'est imposé avec éclat comme le code le plus sage et le plus universel des lois du salut et de la perfection des âmes, comme la source intarissable de la piété la plus élevée et la plus solide, comme un aiguillon irrésistible et un guide très averti pour aider les âmes à se réformer et atteindre les sommets de la vie spirituelle. » Il suit ensuite à peu près l'ordre de saint Ignace, y joignant quelques méditations dans l'esprit général du livre, faisant le commentaire des paroles qu'il cite en commençant son sujet . Exemple : « Le second degré d'humilité, dit saint Ignace... consiste à me trouver dans une entière indifférence de volonté et d'affection entre les richesses et la pauvreté, les honneurs et les mépris, le désir d'une longue vie et d'une vie courte. » L'auteur ajoute : « Ce degré « est si parfait qu'on peut se demander s'il y a possibilité

d'une perfection plus grande... l'âme est supposée dans l'indifférence totale... si la gloire de Dieu est égale, si l'avantage spirituel est égal pour l'âme, celle-ci ne veut pas plus ceci que cela », p. 240. Ce tome V pourra rendre de très grands services à ceux qui n'ont pas le loisir de faire leur retraite sous la direction d'un prédicateur et même à ceux qui en ont un pour les aider dans leurs méditations personnelles.

7° *Prières et cérémonies des ordinations à l'usage des Ordinands et des Fidèles*, par le R. P. Tisnès, S. J., un volume in-32 (16 × 10), en caractères bien lisibles, Tours, 1933. Broché, 5 fr.; percaline tranche rouge, 8 francs. Parmi les fonctions pontificales, celles des ordinations sont les plus intéressantes et celles auxquelles les fidèles ont l'occasion d'assister plus souvent ; celles aussi dont l'utilité est la plus grande pour développer la piété, donner une idée de la beauté, de la sublimité du sacerdoce. Il importe donc que les formules et les cérémonies soient expliquées dans un livre plus accessible et plus portatif que le Pontifical. C'est ce qu'a fait le P. Tisnès ; après quelques notions sur les différents ordres, l'âge requis pour les recevoir, la préparation à y apporter, le temps qui doit s'écouler entre la réception de chacun d'eux, l'époque habituelle ; ce manuel, car c'en est un, par son format commode et les explications qu'il ajoute, donne en latin et en français les prières du Pontifical. Il est facile à chacun de suivre le Pontife, de comprendre les monitions que celui-ci adresse aux Ordinands, les prières qu'il fait pour eux avec l'assemblée chrétienne. C'est donc un volume à se procurer avant de se rendre à une ordination. La traduction est bonne et nous a paru plus élégante et plus exacte que celle des éditions précédentes, probablement épuisées.

8° *Les vertus théologales, leur culture par la prière et la vie liturgique*, par le chanoine Edouard Thamiry, professeur à la Faculté de théologie de Lille, in-8° couronne, 248 p., Aubanel aîné, Avignon, 1933, 16 fr. 50. L'auteur est déjà très avantageusement connu par plusieurs volumes très intéressants ; celui qu'il présente aujourd'hui est un de ceux qu'il faudrait voir se multiplier pour montrer aux fidèles quel parti ils peuvent tirer dans leur vie morale du missel qu'ils ont en main, du bréviaire que récitent les prêtres. Le P. Antoine de Sérent en a publié

plusieurs et tous ceux de la même collection tendent plus ou moins directement au même but.

L'auteur ne se contente pas, comme nous avons eu ici-même l'occasion de le faire remarquer plusieurs fois, de rester en marge de la liturgie, il pénètre jusqu'au fond et met en valeur les meilleurs textes qui peuvent développer et cultiver en nous *Les Vertus théologales*, foi, espérance, charité. C'est un fait incontestable que l'Eglise a su réunir dans le livre qu'elle voudrait voir complet entre les mains de tous les fidèles, les formules par lesquelles nous pouvons obtenir et faire progresser en nous ces vertus : « La liturgie en effet n'est pas seulement une *prière* qui appelle en notre âme les dons de Dieu, elle est aussi une *vie* qui les met en valeur par un exercice de chaque jour », p. 9. Toutes les époques de l'année liturgique doivent produire cet effet en nous : « Car, si le culte public a pour but de célébrer la gloire de Dieu, par l'éclat de ses cérémonies, il l'exalte encore, cette gloire, par la sanctification, qui mène les âmes au bonheur éternel, puisque tel est le double aspect de notre fin dernière ». Les gestes, les paroles, les attitudes de la liturgie tendent à « éveiller notre *attention* au sujet des réalités divines, à la maintenir *fixée* sur elle, à la *captiver en leur faveur* », p. 27-28. C'est bien en cela que consistent les vertus théologales ; mais, selon les époques : « La liturgie semble attirer plus spécialement notre attention tour à tour sur chacune... elle nous suggère une méthode utile pour comprendre son effort d'éducation à leur égard », p. 36. Le temps de l'Avent est davantage le cycle de l'espérance ; de Noël à la Trinité, c'est le cycle de la foi ; de la Pentecôte à la Toussaint, celui de la charité.

L'idée qui revient en effet le plus souvent dans la liturgie de l'Avent est celle de l'attente du Rédempteur venu une première fois pour sauver le monde et qui doit chaque année pénétrer dans nos âmes : « Le Seigneur Roi, qui va venir, venez, adorons-le. » Cet invitatoire des matines devient plus pressant avec le troisième dimanche : « Le Seigneur est tout proche, venez, adorons-le. » L'Eglise emprunte la voix des prophètes et en particulier celle d'Isaïe pour dire les effets de sa présence : « Il nous enseignera ses voies et nous marcherons dans ses sentiers, car de Sion sortira la loi et la parole de Dieu viendra de Jérusalem. » Elle le supplie « d'être notre force dès le matin et notre salut au moment de l'épreuve ». Notre espérance ne peut être

trompée : « Ceux qui espèrent en vous ne seront jamais confondus.. Notre salut est plus proche que nous ne pensons. » Il est intéressant de voir avec l'auteur comment la première semaine sollicite l'éveil de notre énergie ; la deuxième, son exaltation ; la troisième indique les motifs de notre confiance ; la quatrième, les fruits de notre espérance. Après, ce sont les corollaires du progrès de notre confiance ; l'élimination des vices qui s'y opposent : pessimisme, illusions présomptueuses, découragement, témérité, lâcheté, orgueil. Les textes scripto-liturgiques sont commentés à l'aide de citations des Pères récitées aux leçons des matines.

Quand le Christ attendu est enfin venu, la liturgie, pour augmenter notre foi, « chante les splendeurs de l'Incarnation, révélée aux Juifs d'abord, puis aux Gentils », p. 84. Elle offre la lumière à notre intelligence, au point d'être une maîtresse de foi ; elle gagne notre cœur et notre volonté à son attrait ; elle fait « du mystère de l'Incarnation le centre de nos réflexions, de nos désirs, de nos résolutions », p. 111. Elle nous « apprend à mieux connaître, afin de la mieux aimer et de la mieux servir en y coopérant, l'œuvre de la rédemption », p. 121. Cette coopération sera plus active à mesure qu'on s'approche de la fête de Pâques ; la montée du calvaire se fera en trois étapes : « Le Christ, Prophète divin, a éclairé notre *intelligence* par ses enseignements au temps de la Septuagésime ; Roi, il a conquis notre *cœur* à travers les purifications du Carême ; Prêtre éternel, il va réclamer de notre *volonté* l'union à son sacrifice suprême », p. 138. Peut-être eût-il été possible et très utile de profiter davantage de ce qu'il y a d'émouvant, de dramatique même, dans les cérémonies de la Semaine sainte : procession du dimanche des Rameaux, ténèbres des trois derniers jours. En effet, ces offices de la nuit se récitaient autrefois dans les grandes basiliques romaines avec une obscurité presque complète, à laquelle succédait, dans la nuit de Pâques, la brillante illumination qui accompagnait le chant de l'*Exsultet*, pour montrer que le Christ mort hier, devient aujourd'hui la lumière du monde.

Le cycle de la charité commence avec la fête de la Pentecôte pour durer pendant les vingt-quatre dimanches qui suivent : « Les langues de feu symbolisent l'envahissement de nos cœurs par l'amour divin », p. 181. Les dimanches qui suivent

facilitent l'accomplissement des devoirs de la charité en écartant les passions, l'orgueil, l'avarice, l'envie ; en proposant la récompense suprême réservée à la charité ; en menaçant de terribles châtiments ceux qui n'aiment point. « Au milieu du fleuve de vie surnaturelle qui coule durant le *Temps après la Pentecôte*, la liturgie soulève comme des îlots d'amour divin les fêtes du Corps du Christ, du Sacré-Cœur, du Cœur eucharistique et celle du Christ-Roi, afin d'en jalonner le cours. Ces grandes cimes marquent les étapes du cycle de la charité, dont le développement s'accentuera depuis la venue du Saint-Esprit jusqu'à la conversion des Juifs, prélude de la fin du monde, que nous rappelle l'évangile du dernier dimanche de l'année ecclésiastique », p. 191.

Il y a bien, dira-t-on, un peu de système dans la suite de ces chapitres logiquement déduits, la liturgie est bien plus simple. C'est vrai, mais en même temps elle est bien plus compliquée, parce qu'elle pénètre plus avant dans les mystères de notre cœur. Il est vrai aussi que l'âme chrétienne n'a qu'à se laisser faire par l'année liturgique, à en suivre le courant pour croître en foi, en espérance, en charité : des livres, comme celui que nous analysons l'y aideront beaucoup. Il serait même à désirer que M. Thamiry ou un autre entreprenne un travail semblable sur les vertus morales de prudence, de justice, etc., afin de nous aider à découvrir les richesses de psychologie religieuse que renferment les oraisons, les épîtres, les évangiles du missel, du bréviaire et au besoin les prières du rituel, livre auquel on pense beaucoup moins, mais qui est aussi précieux.

A. Molien,
Prêtre de l'Oratoire.

Chronique de Morale

1° *Ouvrages généraux*

1. L. Wouters, C. SS. R. *Manuale Theologiae Moralis.*
2. R. P. Héribert Jone, O. M. *Précis de Théologie Morale catholique.*

2° *Questions spéciales*

3. Smulders. *De la continence périodique dans le mariage.*
4. Mayraud, O. P. *Un problème moral : la continence périodique dans le mariage suivant la méthode Ogino.*
5. Agapito Martin, O. M. C. *La procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel.*
6. L. Honoré, S. J. *Pour vous... époux et fiancés.*
7. — *Lui et toi, jeune fille.*
8. — *Elle et toi, jeune homme.*
9. H.-D. Noble. *Le discernement de la conscience.*
10. Mgr Tihamer Toth. *Les dix commandements de Dieu.*
11. J.-V. Ducatillon. *Le vrai et le faux patriotisme.*
12. Rév. E. Cahill, S. J. *The framework of a Christian State.*
13. Jarlot. *De principiis Ethicae socialis.*
14. J. Folliet. *Le droit de Colonisation.*
15. Marguerite Duportal. *De la Raison.*

1. *L. Wouters*, C. SS. R. : Manuale Theologiae Moralis. 2 vol. 855 et 842 pages (Beyaert).

Le P. Wouters est déjà avantageusement connu dans le monde des moralistes, son ouvrage ne peut donc qu'être accueilli avec intérêt. C'est, écrit-il, le vœu de ses amis et l'utilité de ses éven-

tuels lecteurs qui l'ont déterminé à enrichir d'un nouveau frère la famille déjà très nombreuse des manuels de théologie morale. Et ce dernier venu n'est pas le plus petit de taille ; le manuel du P. W. comprend deux énormes volumes dont l'épaisseur, favorisée par la nature du papier, risque d'effrayer un étudiant de courage moyen. Cela a relativement peu d'importance, les étudiants ne sont ordinairement pas consultés sur le choix du manuel livré à leur travail, quant aux autres catégories de lecteurs qui se servent des manuels de théologie morale, plutôt comme répertoires pratiques que comme objets de lectures suivies, ils trouveront une table analytique, fort bien faite, qui leur permettra d'utiliser, sans trop de frais, les richesses considérables de l'œuvre qui leur est offerte.

La publication d'un nouveau manuel semble laisser supposer que l'auteur a quelque nouveauté à communiquer au public, sans quoi il estimerait inutile un effort qui n'ajouterait rien au capital théologique en circulation. Mais en théologie morale, y a-t-il lieu à nouveauté ? Pourquoi pas ? Si les commandements de Dieu et de l'Eglise ne varient pas, les circonstances dans lesquelles doivent être vécus ces préceptes apportent des éléments de nouveauté et posent des problèmes de morale d'une façon inédite qui demande des solutions plus ou moins inédites elles aussi.

Plusieurs fois en ces dernières années des bouches autorisées n'ont-elles pas demandé un ouvrage de morale théorique et pratique qui étudierait, d'une façon précise et sûre, les graves problèmes posés par la vie moderne telle que l'a faite le génie et aussi la malice de l'homme.

Un manuel « à la page » devrait donner une part importante : 1° à tous les problèmes sociaux et aux solutions pratiques qu'ils comportent ; 2° à ce qu'on pourrait appeler « l'apologétique » de la morale catholique. A l'heure actuelle, en effet, on ne se contente pas de manquer à la morale catholique, on nie la valeur fondamentale de beaucoup de ses préceptes : indissolubilité du mariage, obligation de la continence hors des conditions posées par la loi chrétienne, préceptes de morale sociale, etc., etc. Le prédicateur de la morale n'a plus à enseigner seulement ce qu'il faut faire, mais à prouver que cet enseignement est raisonnable, humain.

Le nouveau manuel répond-il à ces besoins et donne-t-il la pla-

ce souhaitée soit à la solution des problèmes plus ou moins nouveaux, soit à cette apologétique de la morale catholique ?

Le P. Wouters aborde à peu près tous les problèmes dits actuels, mais on ne peut dire qu'il les traite avec l'ampleur voulue ni d'une façon méthodique. Soit, par exemple, la question du droit de propriété, fort ancienne, sans doute, puisque aussi vieille que le fait de l'appropriation individuelle, mais renouvelée par les oppositions faites à ce droit depuis le siècle dernier surtout, à la suite des abus réels dans l'usage des biens appropriés. Pour être actuelle, une étude de cette question exigerait un exposé nuancé des objections faites au droit de propriété absolu, et un exposé du droit de propriété en fonction de ces objections qui ne sont pas toutes absurdes puisqu'elles ont amené les Papes à préciser la vraie notion du droit de propriété, en particulier la relativité de ce droit. Les objections au droit de propriété individuelle sont à peine évoquées ; la thèse qui établit le droit de propriété n'est pas organisée et ne montre pas ce que le droit de propriété a de relatif.

Les problèmes moraux qui concernent employeurs et employés sont, de même, traités d'une façon assez superficielle, mis à part le problème du juste salaire que des encycliques récentes de Pie XI avaient exposé tout au long. Ceux que posent les jeux de bourse sont exposés et résolus en bloc, dans une demi-page, etc., etc...

L'apologétique de la morale catholique est très réduite. Dans son introduction, le P. W. déclare que 3 méthodes s'offraient à lui : la méthode spéculative et scolastique, la méthode casuiste, une méthode mixte, et qu'il a choisi cette dernière. Le mélange peut prendre des proportions bien différentes, sans qu'il cesse d'être mélange ; la méthode mixte du P. W. est beaucoup plus proche de la méthode casuiste que de la méthode spéculative. Il faut faire exception, cependant, pour un problème à la solution duquel l'auteur a donné des développements étendus, celui des systèmes de morale et de leur usage dans la formation d'une conscience pratiquement certaine. Si d'aucuns estiment périmée cette question et pensent que la prudence chrétienne peut se passer « d'un système », le P. W. n'est pas de cet avis et il fait une apologie fortement appuyée de l'équiprobabilisme. Cette apologie ne conquerra pas tous les lecteurs, elle en rebutera plusieurs, non seulement par sa longueur, mais aussi par le ton des arguments

employés : l'importance donnée à l'autorité de S. Alphonse leur paraîtra exagérée, et ils admettront difficilement que « theologi hodiedum fere communiter thesim enuntiatam propugnant ».

Le manuel du P. W. n'apporte pas les nouveautés attendues ; il n'en reste pas moins un ouvrage excellent et fort utile à consulter pour l'étude et la solution des cas de conscience classiques. Sa doctrine est précise, nette, ferme, ses solutions sages et convaincantes ; la science canonique de l'auteur est très ample et très sûre, son jugement très équilibré lui fait éviter tous les extrêmes. A l'école du P. W. on peut prendre la vraie sagesse du moraliste, faite de science et de bon sens, de décision et de prudence. Dire que c'est là nouveauté serait faire injure aux nombreux prédécesseurs du P. W., en tout cas, c'est là ce qui peut compenser l'absence de nouveauté : le moraliste qui possède la sagesse n'est-il pas, d'une certaine façon, prêt à résoudre avec sûreté les problèmes que l'évolution de la vie humaine ne cesse de lui poser.

2. *R. P. Héribert Jone*, O. M. : Précis de Théologie morale catholique. 430 p. Editions Salvator.

Voici en quels termes M. Gautier, le traducteur de l'ouvrage allemand du P. Jone présente sa traduction : « Le livre du P. H. Jone que nous présentons au clergé de langue française a eu un très grand succès en Allemagne. Quatre éditions ont été enlevées en deux ans et l'auteur en prépare une cinquième... Nous avons souvent entendu dire à nos confrères du ministère surmenés par les œuvres de toutes sortes qu'un manuel de théologie morale pratique et rédigé en français, serait pour eux de la plus haute utilité. Ce livre répondra à leurs désirs. Plusieurs — dont quelques-uns haut placés, dont le témoignage est par conséquent précieux — sachant que nous préparions ce travail nous ont vivement encouragé à le mener à bonne fin. »

Précis ou résumé, l'œuvre du P. Jone a toutes les qualités du genre : brièveté et condensation de la doctrine en des formules bien frappées où pas un mot n'est inutile et ne peut sans inconvénient être enlevé, clarté dans la rédaction et dans la disposition typographique, de telle façon que l'œil et l'intelligence voient ensemble et du premier coup ce dont il est question dans chaque paragraphe ; index alphabétique pratique ; seul le format, qui ne s'est pas réduit aux dimensions d'une poche ecclésiasti-

que normale, appellerait peut-être quelques réserves de la part de gens habitués aux précis, parfois même aux « sommes » portatives.

Parce qu'elle a les qualités du précis, l'œuvre du P. Jone ne peut pas être à elle seule œuvre proprement éducatrice ; autant elle sera précieuse pour celui qui s'est formé un esprit de moraliste, autant elle pourrait être d'un usage dangereux pour celui qui voudrait chercher en ce précis une formation de moraliste. Au premier, elle fournira un aide-mémoire évocateur, au second elle risquerait de donner une rigidité d'appréciation incapable de s'adapter aux souplesses de la réalité morale telle qu'elle est vécue.

Faire cette constatation n'est pas faire un reproche au précis du P. Jone, c'est seulement mettre en garde contre une tendance naturelle, la tendance au moindre effort, la tendance qui donne succès aux ouvrages où la science se présente à bon marché. Ce n'est pas de cette science qu'il faut chercher dans le précis traduit par M. Gautier, mais une science authentique et comprimée dont l'utilisation demande un acquis.

De-ci de-là quelques propositions étonnent un peu v. g. « dans l'Eglise les constitutions de plusieurs ordres religieux sont des lois purement pénales » ; « celui qui lit un livre défendu et passe plusieurs jours à cette lecture ne commet qu'un seul péché » ; le confesseur qui n'est pas sûr des dispositions d'un pénitent peut omettre de donner l'absolution sans que le pénitent le remarque. Ces propositions demanderaient explication et mise au point ; elles sont des exemples de ces raccourcis dangereux pour les gens non avertis.

3. *Smulders :* De la continence périodique dans le mariage. 222 pages. Letouzey.

L'auteur précise nettement l'objet de cet ouvrage : « Cette brochure constitue l'unique monographie complète de la méthode Ogino-Smulders. Entièrement mise au point, elle est destinée aux médecins, aux ecclésiastiques et à tous ceux que le sujet intéresse. Elle ne constitue qu'une plaidoirie, moralement et dûment motivée en faveur de la continence périodique, de tout temps tolérée par l'Eglise, et basée actuellement sur la méthode scientifique d'Ogino-Knaus. »

Dans une série de leçons, dont la matière se compénètre un

peu et dont le ton de plaidoirie n'aide pas à la clarté, le docteur Smulders a traité simultanément de 2 objets : 1° il expose la théorie d'Ogino et les fondements expérimentaux qui lui donnent sa valeur scientifique ; 2° il montre les avantages qu'apporte a l'humanité cette théorie et sa mise en pratique. Séparons pour clarifier.

1° La théorie d'Ogino met un terme aux incertitudes des doctes sur l'aptitude à la fécondation de la femme. Jusqu'à ces dernières années, on n'était arrivé à aucune précision certaine sur les temps où la femme est féconde et sur les temps où elle ne l'est pas. D'aucuns admettaient que l'aptitude de la femme à la fécondation est également constante, d'autres fixaient des périodes d'inaptitude, mais d'une façon très imprécise et surtout peu scientifique, les faits trop souvent démentaient leurs lois.

Le docteur japonais Ogino a découvert la raison d'être des incertitudes et la vraie loi qui règle l'aptitude de la femme à la fécondation. La raison d'être des incertitudes fut l'erreur sur le point de départ dans la détermination des périodes d'ovulation chez la femme. Cette période d'ovulation était calculée en fonction de la menstruation qui la précédait, alors qu'elle doit être calculée en fonction de la menstruation qui la suit. Ce simple changement de point de départ dans le calcul des périodes d'ovulation a permis d'interpréter correctement les faits connus avec certitude et d'énoncer une loi générale qu'on peut désormais tenir pour certaine : « Il existe pour chaque femme prise individuellement une époque exacte de fécondité physiologique en dehors de laquelle elle est inapte à la fécondation. Cette période est déterminée par la période de l'ovulation qui tombe entre le 16ᵉ et le 12ᵉ jour avant la menstruation à venir. Il y a inaptitude radicale : 1° pendant les 11 jours qui précèdent la menstruation ; 2° pendant un certain nombre des jours qui précèdent la période d'ovulation, nombre à déterminer par la durée pendant laquelle l'élément mâle conserve son pouvoir fécondant.

2° Le docteur Smulders n'hésite pas à comparer la découverte d'Ogino à celle de Pasteur, « elle n'aura pas de résultats moins importants pour le salut de l'humanité » (p. 25). En fait, le résultat immédiat se borne à celui-ci : on peut établir avec certitude pour chaque femme des périodes durant lesquelles des relations sexuelles normales ne pourront aboutir à une conception.

Mais qui ne voit, continue le D. S., les conséquences pratiques et l'aisance que peut apporter cette loi dans la pratique de la stricte morale chrétienne. Des époux, qui pour une raison légitime ne veulent pas ou ne peuvent pas avoir d'enfants, n'en seront pas réduits à une continence totale, qui serait pour eux un mal physique et moral ; ils pourront ne pratiquer que la continence périodique, c'est-à-dire la continence durant le temps, relativement court d'ailleurs, de l'aptitude de la femme à la fécondation. Dès lors cette découverte ne devient-elle pas un bienfait pour les époux honnêtes qui ne veulent pas commettre le mal, et le moyen de lutte le plus efficace contre le néomalthusianisme, en mettant à la disposition de ceux qui veulent les satisfactions légitimes du mariage, sans contracter les obligations de la procréation, un moyen honnête et selon la nature, d'avoir les unes sans risquer d'avoir les autres.

Quelle est scientifiquement la valeur de la loi énoncée par Ogino ? Le docteur Smulders n'admet pas qu'on puisse douter de son exactitude. Si certains faits semblent la contredire, ce sont des faits mal observés ou mal interprétés. Cette interprétation défectueuse, d'ailleurs, est facile, car si la loi, dans son énoncé, paraît simple, elle est en réalité d'une application complexe, puisque cette application doit tenir compte de chaque individualité en particulier et pour chaque individualité de l'irrégularité que peut présenter le cycle menstruel. Les observations faites par Ogino lui-même, par le docteur Smulders et par plusieurs spécialistes semblent décisives. Les oppositions semblent plutôt des opposition a priori que des oppositions fondées sur l'expérience. Aux compétents et surtout aux faits de dire le dernier mot. Que penser, au point de vue moral, de l'application de la méthode dite « de continence périodique » ? Est-il juste d'avoir les mêmes enthousiasmes que le D. S., et de proclamer que là est le salut de l'humanité ? L'analyse de l'opuscule suivant donenra la réponse.

4. *Mayraud*, O. P. : Un problème moral : la continence périodique dans le mariage suivant la méthode Ogino. 94 p. Chez l'auteur, Couvent S. Dominique, Coublevie, par Voiron (Isère).

En une première partie succincte très claire, le P. Mayraud expose la théorie d'Ogino telle qu'elle est expliquée dans l'ou-

vrage analysé ci-dessus. Tout en reconnaissant son incompétence personnelle, du point de vue scientifique et les réserves à faire pour certains cas particuliers, le R. P. se prononce pour la valeur de la théorie : « Pour nous, écrit-il, il y a longtemps qu'en cette matière comme en beaucoup d'autres nous avons renoncé à la certitude « absolue ». Il nous suffit de savoir que dans la majorité des cas, les époux trouveront dans la méthode susdite un moyen honnête d'accorder toutes les difficultés de leur vie de mariage avec la loi morale » (p. 40, 41).

Dans la seconde partie, le P. M. étudie l'aspect moral de la question. Il le fait à la lumière des grands principes de la morale et des avis autorisés de moralistes particulièrement compétents.

Des objections nombreuses ont été faites contre la valeur morale et chrétienne d'une telle méthode de continence, à tel point qu'avant de publier son travail de vulgarisation qui doit faire connaître cette méthode et en étendre la pratique, le P. M. a cru sage de consulter des personnes prudentes et compétentes sur l'opportunité d'une telle publication. Des objections lui ont été présentées, il les expose, mais les encouragements lui sont venus des « prêtres les plus éminents et les plus saints », nous déclare l'auteur. Ce n'est donc pas seulement son avis personnel qu'expose le P. M., mais encore, indirectement tout au moins, celui de ses approbateurs. L'avis est celui-ci : la pratique de la continence périodique, suivant la méthode Ogino, n'est pas de l'héroïsme, certes, mais elle est licite et la faire connaître peut apporter à des consciences mises, par les circonstances, dans des situations difficiles, « air, lumière et paix ».

Ce jugement n'est que la conclusion logique des principes théoriques connus. Il n'est pas illicite d'user du mariage alors même qu'on sait avec certitude que cet usage ne pourra se terminer à la procréation, pourvu que, dans cet usage même, on ne fasse rien qui aille contre la possibilité de la procréation.

Autre chose est d'affirmer cette non-illicéité (l'expression est plus juste que celle de licéité), autre chose est d'affirmer la valeur de salut d'une telle pratique et son efficacité de lutte contre le néomalthusianisme. Il ne faut pas se faire d'illusion, la pratique de la méthode Ogino demande, des époux, une discipline stricte : établissement d'une sorte de calendrier très précis, ces-

sation absolue des relations conjugales pendant un temps assez considérable étant donnée l'incertitude des dates limites ; modération dans l'usage des relations en dehors même de cette période, car, sans cette modération, la cessation brusque aux dates fixées ne deviendrait qu'une cause d'excitation de plus. Ceux qui usent couramment des pratiques néomalthusiennes n'auront pas l'énergie morale nécessaire pour se soumettre à cette discipline. Cette méthode est un pis-aller, or les pis-aller n'ont jamais été et ne seront jamais des moyens de redressement moral.

Dans ces conditions, cette pratique est-elle à conseiller ; en particulier des confesseurs pourront-ils l'indiquer comme remède à l'incontinence ? Plusieurs distinctions, semble-t-il, sont à faire.

1° Ce n'est pas au confesseur à prendre la responsabilité pratique de la théorie d'Ogino et à indiquer dans des cas concrets le temps durant lequel devra se maintenir la continence. La théorie d'Ogino reste une théorie, fût-elle définitivement acquise à la science, elle comporte des cas d'exception normalement imprévisibles. Quelle responsabilité encourrait le confesseur qui aurait donné un avis dont les événements démontreraient la fausseté ? A d'autres de telles responsabilités.

2° Il est des cas où le confesseur pourra, pour le bien de son pénitent, indiquer le principe de la méthode, comme remède à des situations difficiles. Une continence relative est normalement moins difficile à pratiquer qu'une continence absolue. Certains qui ne pourraient éviter le péché, s'ils étaient astreints, par suite des circonstances à une continence absolue, pendant plusieurs années, l'éviteront beaucoup plus facilement si, périodiquement, et en ayant conscience de rester dans l'ordre, ils peuvent user du mariage, même avec la volonté ferme de ne pas avoir d'enfants. La règle n'est cependant pas absolue, au confesseur de juger.

3° La pratique de la méthode Ogino, c'est-à-dire l'abstention systématique des relations conjugales en temps de fécondité, ne peut être présentée comme un bien, et le confesseur doit éviter, en indiquant sa pratique comme un remède à une situation donnée, de laisser croire qu'elle est la règle du droit naturel et divin.

Ces remarques, qui ne sont pas explicitement énoncées par le P. M. sont dans l'esprit de son travail[1].

1. Cf. dans ce numéro, p. 248.

P. Agapito Martin, O. M. C. : La Procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel. 131 p. Librairie S. François d'Assise, Paris.

Thèse présentée à la Faculté de Droit de l'Université de Fribourg (Suisse). Cette thèse est divisée en 2 parties d'importance à peu près égale. Dans la première, l'auteur étudie, du point de vue droit naturel, la nature du droit à la procréation chez l'homme. Dans la seconde, il étudie, du même point de vue, la question de la stérilisation sexuelle. Dans l'une et l'autre partie, les arguments employés, conformément au dessein de l'auteur, ne sont que des arguments de droit naturel, sauf en de brefs paragraphes où sont traités les devoirs et les droits de l'autorité ecclésiastique en matière de restriction matrimoniale.

La marche générale de la démonstration, car il s'agit bien d'une démonstration, est très logique : raison d'être de la procréation, son caractère juridique, objet et sujet du droit à la procréation, réglementation de ce droit par l'autorité, enfin réglementation par stérilisation. D'un bout à l'autre la suite est rigoureuse.

Faut-il en dire autant de la marche interne et des différents moments de la démonstration ? Oui en général, cependant sur tel ou tel point même important l'analyse semble faible ; telle me semble être l'analyse de « la raison d'être de la procréation et des divers facteurs qui y concourent », dans laquelle ont été absolument passées sous silence les tendances humaines soit de l'homme, soit de la femme par conséquent ce qu'on appelle les fins secondes du mariage ; l'analyse du pouvoir de l'autorité en matière de stérilisation où il n'est pas assez tenu compte des devoirs de l'autorité dans la forme de châtiment ou de contrainte qu'elle peut imposer aux individualités, même pour le bien commun. Il faut reconnaître, cependant, que malgré cette dernière lacune, l'analyse des droits du pouvoir civil en matière de stérilisation est très poussée et toutes les questions posées par les tendances légales modernes : stérilisation imposée aux criminels, aux anormaux, pour des raisons eugéniques sont résolues avec une fermeté et une précision qui s'imposent à tout homme de bon sens. L'auteur aurait tendance, par suite de l'imperfection signalée plus haut, à grandir les droits du pouvoir civil en matière d'intervention ; malgré cette tendance, il aboutit à la seule conclusion

raisonnable en cette matière et exprime cette conclusion avec une force particulière : toute stérilisation qui *tend* directement ou indirectement à supprimer ou à limiter les naissances est contre le droit naturel.

Parce que, dans son analyse de la raison d'être de la procréation et des divers facteurs qui y concourent, l'auteur n'a pas tenu compte des tendances dont la satisfaction légitime constituent les fins secondes du mariage, l'auteur est beaucoup plus à l'aise que beaucoup de théologiens pour définir l'impuissance et pour résoudre les différents cas de conscience, posés par certaines formes de stérilité, relativement à la validité du mariage. Ce qui pour beaucoup est douteux ne fait pour lui aucun doute.

A tous ceux qui voudront trouver des réponses claires, fermes et solides aux problèmes relatifs à la stérilisation, cette thèse sera utile. La lecture en est d'ailleurs très facile et, quoique savante, n'a pas l'allure pesante de beaucoup de thèses, peut-être moins savantes.

6, 7, 8. *L. Honoré*, S. J. : Pour vous... époux et fiancés, 164 p.; Lui... et toi, jeune fille, 270 p.; Elle... et toi, jeune homme, 232 p. Beyaert.

Tres in unum..., et peut-être le chroniqueur n'est-il pas à la page, car les éditeurs annonçaient d'autres ouvrages du même genre destinés aux parents et instituteurs, aux prêtres. Personne ne sera désormais excusable, s'il ignore ce qu'il doit savoir sur la question de la pureté et des initiations nécessaires. D'autant que les petits volumes destinés à chacune des catégories de lecteurs se présentent tous sous des apparences attrayantes.

Dans tous est exposée substantiellement la même doctrine, mais avec les adaptations nécessaires. Pour vous... époux et fiancés, met directement en face du mariage, de ses obligations et des abus qui peuvent le profaner ; c'est tout un petit traité du mariage à l'usage des gens du monde où tout ce qui est à dire et à conseiller est dit avec délicatesse et dans un esprit éminemment pastoral.

« Elle et toi, jeune homme » expose au jeune homme ce qu'il est lui-même et surtout ce qu'est la jeune fille, la femme, ce qu'elle doit être pour lui aujourd'hui et ce qu'elle pourra être demain. Il lui montre tous les chemins dans lesquels il peut s'égarer et peut-être se perdre définitivement. Il lui signale les

écueils sur lesquels il peut échouer : la lecture et le cinéma, la vue de la femme à la mode, la danse, le sport. Il lui indique enfin les moyens de se garder digne et pur, soit dans les rencontres de jeunesse avec les jeunes filles, soit au moment difficile des fiançailles.

« Elle et toi, jeune fille » révèle à la jeune fille l'âme du jeune homme et son âme à elle, sa psychologie profonde, la destinée maternelle pour laquelle elle est faite. En une progression fortement expressive, il montre « les degrés qui descendent » : la coquetterie, les flammes, les fréquentations, le flirt, le camouflage de la passion, les relations défendues et enfin les maladies honteuses. Délicat, déjà, dans l'ouvrage destiné au jeune homme, il semble que l'auteur se soit fait plus délicat encore pour s'adresser à la jeune fille, tout en restant net et franc.

Ces ouvrages méritent le succès qu'ils ont eu déjà, ils sont en tout satisfaisants.

(*A suivre.*)

Ph. Moreau.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Une traduction nouvelle de la Bible

Nous ne manquons pas, en France, d'éditions et de traductions de la Bible. Il est permis de dire cependant que jamais l'on ne fera trop pour répandre la connaissance du texte sacré, et l'on doit saluer avec joie toutes les entreprises destinées à en promouvoir la lecture ou à en faciliter l'étude.

Aussi nous réjouissons-nous de signaler sans tarder la *Bible latine-française*, publiée par M. le chanoine Verdunoy, curé de Saint-Michel de Dijon et par un groupe de professeurs, dont le tome I vient de paraître (Dijon, Publications *Lumière*, 15, rue Bossuet). Le désir de M. Verdunoy et de ses collaborateurs a été de nous donner côte à côte le texte latin de la Vulgate et une traduction d'après les originaux, hébreux, ou anciens ou grecs. Naturellement, le texte de la Vulgate est celui qui a été officiellement fixé par l'Eglise : il ne nous est pas permis de le modifier à notre guise. La traduction au contraire est entièrement nouvelle. Ses auteurs se sont efforcés de suivre les originaux de très près, et sans recherche d'élégance, de donner une expression aussi fidèle que possible de leur sentence. D'autres, mieux qualifiés que moi, diront ici dans quelle mesure ils y ont réussi. Il faut du moins mettre en relief le but qu'ils ont poursuivi avec ténacité. Ajoutons que, pour mieux rendre la physionomie primitive des textes, les éditeurs n'ont pas séparé Esdras des Chroniques et qu'ils ont replacé dans leur ordre des fragments deutéronocanoniques d'Esther.

On est souvent empêché, par un prix prohibitif, de se procu-

rer les ouvrages les plus indispensables. La nouvelle *Bible latine-française* possède entre autres mérites celui d'être très bon marché, puisque le premier volume, un gros in-octavo de plus de mille pages, ne coûte que 28 francs et que des réductions importantes sont prévues pour des commandes de vingt exemplaires.

G. B.

II. — A propos d'un récent Congrès : La Jeunesse maritime chrétienne

Durant les vacances de Noël vient de se réunir, à Rennes, le Congrès de la Jeunesse maritime chrétienne. On sait avec quel succès ce mouvement d'action catholique, s'appliquant au monde de la mer, marine militaire, et marchande, y compris les longs-courriers et pêcheurs, se développe avec succès dans notre pays et à l'étranger. Nous publions volontiers à ce propos la lettre suivante émanant du Saint-Siège et adressée au secrétaire général de la J. M. C.

SEGRETERIA DI STATO
DI SUA SANTITA
—
N° 138.928
da citarsi nella riposta

Dal Vaticano, le 12 décembre 1934.

Cher Monsieur,

Le Saint Père a pris connaissance, avec une pleine satisfaction, de la lettre que, de concert avec votre Aumônier Général, vous Lui avez écrite au nom des membres de votre Comité directeur. Ce que vous y exposez, touchant le travail accompli par la Jeunesse Maritime Chrétienne, depuis sa fondation en 1930, et touchant les objectifs de votre prochain Congrès, Lui a paru mériter ses plus paternels encouragements.

La J. M. C. correspond, en effet, d'une façon excellente aux vues de Sa Sainteté sur le caractère de l'Action catholique. Né d'une pensée conquérante, votre mouvement veut atteindre, comme vous l'affirmez, un but de conquête des plus nobles et des plus élevés : celle des âmes des jeunes marins au Christ. Expo-

sées comme peu d'autres aux aguets du mal et à la perte même de leur foi dans la mêlée insidieuse des ports du monde, leur condition ne pouvait ne pas former l'objet de vives sollicitudes de la part du Pasteur Suprême des fidèles. Et vous, communiant à ces sollicitudes, par une collaboration vraiment précieuse à l'œuvre déjà existante et universelle de l' « Apostolatus Maris », vous avez voulu réaliser, dans la sphère de la jeunesse maritime, la participation organisée des laïques à l'Apostolat hiérarchique, ce qui est l'essence de l'Action catholique et en même temps votre note saillante. Heureuse réalisation, inspirée par le Souverain Pontife Lui-même, lorsque, en avril dernier, en s'adressant aux pèlerins de l'A. C. J. F., Il parlait des « marins, apôtres des marins ». Nul ne connaît mieux que vous ce milieu, puisque c'est le vôtre, et vous-même êtes des leurs. C'est le terrain où vos responsabilités spirituelles sont d'une certaine manière engagées. Ces jeunes marins auxquels vous voulez rendre la noblesse et les joyeuses fiertés de la foi de leurs ancêtres, sont votre prochain immédiat et, partant, celui vers lequel doivent à bon droit se porter les préférences de votre charité.

Aussi votre Apostolat peut bien, dès à présent, se féliciter des plus consolants fruits, car vous pouvez déjà présenter au Souverain Pontife une riche moisson de conquêtes spirituelles, parmi lesquelles des vocations ecclésiastiques et religieuses.

C'est qu'à raison de votre filiale union avec vos Evêques, dont les Aumôniers sont les fidèles messagers et la voix autorisée, votre action s'articule à celle de l'Eglise, dans le grand mouvement de la Communion des Saints.

C'est là le secret de vos succès : l'union vitale de tous les membres du Corps Mystique du Christ. Cette union, vous avez à cœur de l'entretenir surtout par les moyens surnaturels : retraites fermées, recollections, pèlerinages et par tout l'ensemble de vos rapports avec vos Directeurs spirituels, moyens qui alimentent la flamme de votre charité et assurent vos victoires à venir.

De ce généreux esprit, Son Excellence Monseigneur Mignen a voulu rendre témoignage en transmettant lui-même votre adresse à Sa Sainteté. Le Saint Père ne doute pas que, sous les auspices du très zélé Archevêque de Rennes, votre prochain Congrès ne marque une date décisive dans l'histoire de votre chère J. M. C. dont il consolidera encore la vivante unité pour une expansion toujours plus vigoureuse de votre apostolat. Il le demande au

Père des Lumières de qui descend tout don parfait, et Il accorde, dans cette vue, à tous les bons ouvriers de votre mouvement la plus large Bénédiction Apostolique.

Agréez, Monsieur le Secrétaire général, l'assurance de mon religieux dévouement.

Signé : E., Cardinal PACELLI.

III. — Eugénisme, examen prénuptial et stérilisation

De l'excellent journal *Pour la Vie* (déc. 1934), dirigé par M. Edouard Jordan, membre de l'Institut, nous croyons rendre service à nos lecteurs en extrayant ces lignes qui contiennent une précieuse mise au point :

Sous ce titre, M. le Dr Lowenthal a publié dans le *Mercure de France* du 1er avril 1934, un remarquable article qu'il nous semble intéressant de résumer pour nos lecteurs.

L'auteur s'étonne d'abord qu'on propose « des moyens de salut de la dernière gravité, contre un mal dont rien ne prouve et dont personne n'a encore essayé de prouver l'existence réelle ». Il estime que « les races modernes sont moins malades, moins tarées, moins affaiblies que par le passé ». Sans doute, on ne manque pas aujourd'hui de déchets ; mais ils sont en apparence plus nombreux parce que jadis non dénombrés ». (Evidemment, l'attention des savants et des médecins, en particulier, s'étant portée sur les problèmes de l'hérédité, on croit trouver des preuves à l'appui des hypothèses que l'on a faites ou des théories qu'on a conçues. Psychologiquement cela s'explique fort bien. Ajoutons, cela se dit ouvertement en Angleterre et en Allemagne, que l'on cherche, dans l'affirmation que la race dégénère dangereusement, un argument pour des mesures qui ont pour objet de réduire des charges sociales.) Dans le passé, dit encore M. Lowenthal, de nombreuses affections, « mortelles pour la majorité des atteints, graves pour les survivants », outre qu'elles faisaient beaucoup de victimes, multipliaient aussi les tarés : la science en a presque débarrassé le monde civilisé. (Oui ; mais ne pourrait-on pas dire que le grand brassage d'hommes, qui caractérise notre civilisation, a multiplié les « fléaux sociaux » comme l'alcoolisme et les maladies vénériennes » ? Et puis les pro-

grès de l'hygiène ne conservent-ils pas beaucoup de débiles ?) — Enfin M. Lowenthal fait observer que pour une race dégénérée, les blancs d'aujourd'hui témoignent encore d'une singulière puissance d'invention, et d'extraordinaires réserves d'énergie. Rien ne prouve qu'ils soient si inférieurs à leurs ancêtres.

Après ces remarques générales, M. Lowenthal discute la valeur du certificat prénuptial.

« L'examen prénuptial superficiel, donc pour le moins négligeable, est des plus aisés, et peut être accompli par la première incompétence venue. Approfondi, on ne saurait le confier qu'à un homme d'art d'un vaste savoir, aussi familier avec les affections pulmonaires que vénériennes, dermiques et toute la gamme des maladies psychiques. Les praticiens de ce savoir n'existent pas à notre époque de spécialisation indispensable. Or, en France, par exemple, on célèbre, moyenne annuelle, 320.000 mariages, soit 640.00 individus urbains et ruraux des deux sexes à passer en revue. Où et comment recruter l'armée de praticiens aux connaissances universelles ?... Dans les procès civils ou criminels, lorsqu'il s'agit d'un problème médical, le tribunal nomme deux ou trois experts spécialisés... sélectionnés, titrés et assermentés : ils examinent le sujet individuellement et collectivement, et ne sont limités ni par des délais étroits, ni par le nombre des séances ; les intéressés ont en principe le droit de demander une contre-expertise. Le médecin prénuptial aura à résoudre, tout seul, des problèmes non moins complexes et vitaux, bien que dans un ordre d'idées différent. Or, ne possédant pas l'omniscience, il lui arrivera souvent de certifier des choses dans lesquelles sa compétence est insuffisante ou nulle[1]. »

*
* *

Autant qu'un profane peut exprimer un avis, il semble y avoir

(1) M. Lowenthal cite un fait intéressant, et qu'il a les meilleures raisons de bien connaître. Dans un rapport, présenté par lui à la Commission de la Repopulation, en décembre 1913, sur la révision des réformés du service militaire, il avait affirmé « que sur le total de ces réformés pour des maladies diagnostiquées et pronostiquées graves, et dont la tuberculose à elle seule faisait les deux tiers des frais, il serait possible, en cas de guerre, de récupérer environ 400.000 hommes ». En réalité, au cours de la grande guerre, on a pu récupérer bien davantage, même pour l'armée de combat. « La santé de ces hommes s'était améliorée, depuis « l'examen », à un degré tel qu'ils exerçaient des professions ou métiers les plus durs et les plus fatigants. »

beaucoup de vrai dans tout cela. Ne pourrait-on pas dire cependant que M. Lowenthal pratique trop le système du tout ou rien Comme évidemment le doute doit bénéficier à la liberté du mariage, le certificat prénuptial ne pourra jamais être qu'un filet à mailles très larges, n'arrêtant que les grosses pièces. Ne serait-ce rien ? Nous sommes d'ailleurs, pour d'autres raisons, très opposés au certificat obligatoire comme le demandait M. Pinard. Mais nous croyons qu'il serait très bon que chacun, pour sa gouverne, et s'il pouvait avoir le moindre doute, consultât un médecin avant de se marier. Il ne serait pas infaillible, c'est entendu : mais enfin il serait tout de même plus compétent — et plus impartial — que l'intéressé. Et si même l'habitude s'introduisait de l'échange officieux, entre les parties, des certificats médicaux, où serait le mal ? On aurait aimé que M. Lowenthal signalât ces moyens termes.

Nous sommes en revanche tout à fait de son avis quand il montre en quoi l'eugénisme ne se distingue pas de la méthode appliquée par les éleveurs des animaux domestiques ; et pourquoi ni le certificat prénuptial, ni même la stérilisation, ne seraient des panacées, tant que subsisterait la liberté des relations hors mariage ; et comment l'empêcher ?

Il oppose encore à la stérilisation la loi, qui d'après lui « préside à l'hérédité *humaine* et qui peut être formulée de la façon suivante :

« *La transmission des forces psychiques et morales, positives ou négatives ; des forces intellectuelles, scientifiques, artistiques — génie, talents, aptitudes, etc., cette transmission n'est presque jamais directe (des parents aux enfants), mais à une longue échéance — longue de longues années ou de siècles.* Dans les nombreux cas invoqués à l'appui de la transmission directe, il s'agit d'effets d'éducation, d'exemple, de contagion, de nécessité d'adaptation au milieu. De sorte que contrairement à la croyance générale, il n'est pas plus de dynasties héréditaires de voleurs, assassins, escrocs, épileptiques, psychopathes, etc., qu'il n'est de dynastie héréditaire de génie, talents, aptitudes, vertus. »

L'article se clôt par « l'histoire naturelle » e la famille de Gœthe, et des extraordinaires contrastes qu'elle présente. « Le père de Gœthe, ceux de Beethoven et de Byron, appartenaient, à titres différents, aux catégories désignées d'ores et déjà à la stérilisation. Pourquoi était-ce eux, et non pas des êtres de valeur,

qui ont créé les trois plus grands génies des temps modernes ? »

C'est intéressant et curieux. Une remarque tout de même. Il ne faut pas se résigner trop facilement aux tares, sous prétexte qu'elles n'excluent pas la naissance d'un génie. Nous avons signalé bien des fois le danger, sous prétexte d'eugénisme, de créer une aristocratie de la santé, qui serait orgueilleuse et dure. Quelques formules de M. Lowenthal paraissent dangereusement voisines de l'idée que les milieux tarés sont le terreau dans lequel pousse le génie, Autre forme de mépris hautain et inhumain.

PETITE CORRESPONDANCE

LA CONTINENCE PERIODIQUE DES EPOUX

Q. — *Veuillez indiquer l'essentiel sur la continence périodique dans le mariage d'après la méthode Ogino-Kraus-Smulders, et fournir une bibliographie détaillée et critique.*

R. — I. *La méthode et sa moralité.* Ce n'est pas en quelques lignes qu'on peut traiter un sujet si grave et si complexe. Chacun devra étudier la question en consultant les travaux qui seront indiqués plus loin.

Les physiologistes ont singulièrement varié sur l'époque de la fécondation de la femme. Feu M. Tanquerey écrivait dans la *Brevior Synopsis theologiae moralis et pastoralis* (1923), 523 : « Juxta physiologiae leges, generatio prolis multo facilius contingit tribus quatuorve diebus ante et quatuodecim diebus post inceptam menstruationem ; dum nonnisi raro occurrit a quintodecimo die ad paucos dies qui praecedunt menstruorum recursum ». A la même époque (1922) Génicot-Salsmans écrivaient : « Major est fecundationis probabilitas e quorundam sententia paucis diebus ante coeptam menstruationem et aliquot diebus post ». *Institutiones theologiae moralis*, t. II, p. 515.

Des études récentes et d'ailleurs l'expérience ont démontré la fausseté de ces prétendues lois. De savants et infatigables gynécologues (Ogino au Japon, Knaus en Autriche, Smulders en Hollande, Guchteneere en Belgique, Hobart en Amérique et d'autres) ont prouvé avec certitude, *disent-ils*, que les onze derniers jours avant le cycle menstruel sont une période de stérilité. Théoriquement, une femme normale et bien réglée est stérile 11 jours avant les règles, féconde 8 jours avant ces 11 jours et stérile de nouveau pendant les jours qui précèdent la période de fécondité. Pour celle qui a un cycle régulier de 28 jours, la période de fécondité se place donc du 11e au 17e jour après les règles.

Pour celle dont le cycle est plus long et *a fortiori* irrégulier, la question est plus complexe et demande le contrôle du médecin et des calculs précis. Si le cycle menstruel est de 26 à 30 jours, la période de fécondité sera du 9e au 17e jour après le début des règles.

Le Docteur Smulders assure avoir appliqué ces lois pendant plusieurs années et n'avoir jamais constaté d'erreur.

Mais ici se pose un grave problème de théologie morale et pastorale : les époux ont-ils le droit de garder toujours la continence pendant la période de stérilité en vue d'éviter une maternité. A la question posée sous cette forme brutale, les moralistes répondent négativement, car la pratique est contraire à la fin première du mariage. Ils formulent des précisions, des distictions, des réserves.

Déjà en 1880, on avait demandé à la S. Cong. de la Pénitencerie si les époux pouvaient garder la continence aux époques de stérilité que l'on fixait diversement. La S. Cong. répondit : « Les époux qui usent du mariage de cette manière, ne sont pas à inquiéter ; le confesseur peut insinuer — avec précaution cependant — cette opinion aux époux qu'il aurait tenté en vain de détourner du crime abominable de l'onanisme. » Voir *Etudes*, 20 juin 1934, p. 784 ; Tanquerey, *Brevior synopsis*, p. 523.

La question qui se pose aujourd'hui est sensiblement la même et recevra sans doute la même solution le jour où le cas sera soumis au Saint-Siège.

II. *Bibliographie.* — 1° Docteur J.-N.-J. Smulders, médecin-chef de la clinique d'Undenhout, *Méthode Ogino-Smulders; suivie d'une étude sur la continence périodique considérée au point de vue moral*, par le P. Heymeijer, S. J., professeur de théologie morale à Maëstricht, et *des variations clycliques de la fécondité féminine*, par le Docteur R. de Guchteneere, adjoint à la fondation Lambert (Bruxelles). Paris, Letouzey, 1933. Prix : 25 francs. Forte brochure, mal composée, par endroits difficiles à lire, mais fondamentale sur la question. Deux spécialistes y indiquent le résultat de leurs recherches et constatations personnelles. Un théologien expose que la méthode licite est au point de vue moral.

2° Mayrand, O. P., *Un problème moral; la continence périodique dans le mariage suivant la méthode Ogino*. In-8°, 95 pages. Chez l'auteur : couvent Saint-Dominique, à Coublevie, par Voiron (Isère). Prix franco : 5 francs. Auguste Mayrand, chèques postaux, Lyon, 480-48.

Chap. I. Aperçu général sur Capellmann, Antonelli, Knaus, Ogino, Smulders. — Chap. II. La méthode Ogino : la théorie, son application, son degré de certitude, les surprises. — Chap. III. Aspect moral de la question : Quelques notions de morale, licéité de la continence périodique ; continence périodique et néomalthusianisme ; opinions de moralistes catholiques. — Chap. VI. Objections et réponses.

Le P. Mayrand a écrit un livre bien composé, clair, un livre français, intelligible pour tout le monde (ce qui ne veut pas dire évidemment destiné à tout le monde). Pour le fond, il se déclare nettement favorable à la méthode Ogino et cite de nombreux moralistes catholiques qui partagent son avis, comme aussi ceux qui sont opposés. L'approbation

de l'auteur à la méthode est néanmoins suivie de réserves essentielles. « Nous ne prônons pas la continence périodique comme un idéal à poursuivre, mais comme un remède à certaines situations délicates et difficiles », p. 83. « Quant à ceux (les époux) — ils sont nombreux — qui ont des raisons vraiment graves et légitimes d'éviter la conception et ne font appel pour cela qu'à la continence périodique, nous refusons de blâmer leur conduite et leur mentalité », p. 84.

On a objecté l'inopportunité de cette brochure. « La publication de votre travail risque de faire plus de mal que de bien. » — Pour nous la question est résolue dans un sens tout opposé. L'objection ne vient pas à son heure ; elle ne peut naître que dans les esprits qui ne connaissent pas notre monde. Aujourd'hui la plupart de nos foyers chrétiens — pourquoi se le dissimuler — sont contaminés par le néo-malthusianisme. Par conséquent, les abus que l'on feint de redouter existent déjà partout et sous une forme combien plus grave. Notre travail ne peut avoir qu'un bon résultat, celui de ramener dans les voies de la Providence et de remettre en état de grâce beaucoup d'âmes qui ne sont pas appelées à l'héroïsme ».

3° J. Salsmans, *Sterilitas facultativa licita?* dans *Ephemedes theologicae Lovanienses*, juillet 1934, p. 562-570, jette un cri d'alarme, sans condamner la méthode absolument. Il craint les abus qu'on peut en faire et pour ce motif regrette que la brochure du Docteur Smulders ait été traduite en français (maxime inopportuna videtur versio gallica opellae medici Smulders) et que la question soit agitée devant le grand public. L'essentiel de ces pages solides et nuancées a été donné dans la *Revue apologétique*, novembre 1934, p. 630-631.

4° René Brouillard, *Causerie de morale: la méthode Ogino-Knaus et la morale catholique*, dans les *Etudes*, 20 juin 1934, p. 771-787. Voici le passage qui paraît principal : « C'est donc avec prudence et discrétion qu'il faut répandre, approuver et conseiller la méthode Ogino-Knaus, ce qui, du reste, se trouve être tout à fait conforme aux réserves encore à faire sur elle au nom de la science.

« En somme, là où elle peut vraiment rendre service au moraliste, au confesseur, au directeur qui auront, du reste, à s'aider du médecin, ce sont ces cas pénibles et douloureux dont nous avons parlé : il y a longtemps que la pratique de la méthode Capellmann (qui prétendait fixer les époques de stérilité) était admise par la théologie morale comme une solution indulgente et humaine de tels cas ; on n'osait plus guère la proposer ou même l'approuver, tant ses indications pratiques se révélaient douteuses ou démenties par l'expérience ; la méthode Ogino-Knaus, plus sûre encore qu'elle ne le soit pas parfaitement, peut permettre à des époux qui n'auraient pas le courage ou la possibilité morale de la continence absolue de traverser les moments difficiles, de surmonter des situations pénibles, en continuant une vie chrétienne, sans abandonner l'aide des sacrements, sans tomber dans les pratiques néo-malthusiennes, mortelles aux âmes, le plus souvent malfaisantes au corps », p. 785.

5° *Ami du Clergé*, 8 novembre 1934. *Un nouveau problème de morale: la continence périodique dans le mariage.* I. La découverte. — II. Le problème moral: le pour et le contre, l'accord. — III. Conclusions à l'usage des conjoints, du médecin et du prêtre.

Cet article de 15 grandes pages serrées envisage minutieusement les divers points de vue et fait entendre une note plutôt sévère. L'auteur constate cependant que « les deux thèses se rejoignent pour tomber d'accord dans la pratique. Licite *per se* (première thèse) ou licite par *accidens* (deuxième thèse), la continence périodique pour être pratiquée en conformité avec la loi morale requiert un motif raisonable », p. 748.

N'insistons pas davantage. On a pu lire les passages les plus importants dans la *Revue des Revues*. R. A. déc. 1934, p. 12.

6° *Le cas de conscience du mariage chrétien, par un théologien.* 12 pages. Editions Publiroc, Marseille, 53, rue Adolphe-Thiers. Prix: 0 fr. 50; franco: 0 fr. 75. Date: 1934. Imprimatur de son Exc. Mons. l'Evêque d'Ajaccio.

L'auteur donne la parole successivement à un médecin catholique et à un théologien. Le premier résume la méthode Ogino-Knaus-Smulders; le deuxième l'apprécie au point de vue moral. Ni l'un ni l'autre ne peuvent en douze petites pages exposer et résoudre amplement le problème et développer les distinctions et sous-distinctions. Disons cependant que la brochurette contient l'essentiel au point de vue médical et au point de vue moral. L'auteur estime la méthode « parfaitement permise »; mais il ajoute les précisions nécessaires. « Il est toujours permis aux époux de s'abstenir de l'acte conjugal, pourvu que *ce soit d'un commun accord et qu'il n'y ait pas pour l'un d'eux péril d'incontinence.* »

Plus loin, il se pose une objection, celle-là même qui pour plusieurs théologiens rendrait la méthode illicite *per se*. « Mais, objectera-t-on, la volonté même de limiter le nombre des enfants, même par la continence périodique, n'est-elle pas égoïste et coupable? » Il répond: « Cela peut être dans certains cas, si c'est uniquement l'égoïsme qui fait agir les époux; mais ce n'est pas le cas lorsqu'ils ont de *sérieuses raisons* tirées du danger d'une grossesse pour l'épouse, de la pauvreté, de la nécessité d'élever une famille déjà nombreuse, etc... C'est une question à examiner dans chaque cas à *la lumière des principes chrétiens*, mais la méthode en elle-même n'en est pas moins licite. »

Par ces nuances, la thèse de la brochurette rejoint la thèse du P. Salsmans, du P. Brouillard, du P. Maynard et de l'*Ami du Clergé* sur le point qui fait l'objet principal du débat.

Il serait superflu d'allonger cette liste bibliographique. S'il en était besoin, on trouverait plus de renseignements dans la brochure du P. Maynard, p. 8, 9. Voir dans ce numéro de la R. A., la chronique de théologie morale.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Revue des Jeunes. — 15 octobre 1934. — M.-M. Gorce, *Le Rosaire, entraîneur d'hommes.* Excellentes pages qui justifient et font aimer cette dévotion.

The Month. — Octobre 1934. — Herbert Thurston, *Le spiritisme pour les masses.* Exposé des dangers qu'entraînent les pratiques spirites.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Septembre 1934. — Herbert Thurston, *Saint Ignace à Montmartre. Août* 1534-*août* 1934. — Virginia M. Crawford, *Les œuvres sociales en Hollande.*

— Novembre 1934. — Herbert Thurston, *La baguette divinatoire et les problèmes qu'elle suppose.* L'auteur ne condamne pas l'usage de la baguette divinatoire comme une superstition et demande qu'on attende patiemment le jour où l'on pourra expliquer les faits scientifiquement.

REVUES DE SCIENCES RELIGIEUSES

The Ecclesiastical Review. — Septembre 1934. — Wiliam R. O'Connor, *La transsubstantiation et la physique moderne.* Les théories modernes sur la nature de la matière rendraient plus aisée l'apologétique chrétienne au sujet du dogme eucharistique. — Henry Davis, *Mission pour enfants.* Suggestion d'une méthode par un missionnaire qui a expérimenté ce qu'il conseille.

— Novembre 1934. — James Veale, *Hymnes du bréviaire pour la fête du Christ-Roi.* Traduction en vers anglais et notes. — Charles E. Park, *Promesses mensongères avant le mariage.* Il s'agit de l'empêchement de la disparité du culte. Si l'un des deux conjoints, après la célébration du mariage selon les formes (avec dispense) et après la consommation, prétend que les garanties n'ont pas été données sincèrement, la dispense du mariage est-elle valide et le mariage peut-il être cassé ? Réponse négative.

Zeitschrift für katholische Theologie. — Quatrième fascicule de 1934. — Karl Prumm, *La forme finale du héros oriental de la végétation dans la période hellénistique-romaine.* Etude très érudite sur Adonis, Osiris, Attis (40 pages). — P. Gaechter, *Notre unité avec le Christ d'après saint Irénée.* — V. Naumann, *Le problème du mal dans le second traité de Tertullien contre Marcion.* Suite. — J. A. Jungmann, *Le Pater dans la liturgie de la communion.*

Nouvelle Revue Théologique. — Novembre 1934. — A. van Hove, *Le*

concordat entre le Saint-Siège et l'Autriche. Suite et fin. — R. Brunet, *La propriété privée chez saint Thomas.* Qu'est-ce qui justifie le droit général de possession exercé par l'homme sur toutes les créatures inférieures ? Quel est le fondement de l'appropriation individuelle ? Suivant quel mode doit se réaliser cette appropriation ? Quelles limites lui assigne le droit naturel ? Telles seront les étapes successives de cette recherche.

H. Bruders, *La part de la chronique juive dans les erreurs de l'histoire universelle.*

Fr. Papillon, *Romans dangereux.* A suivre. Notons ce jugement sur Marcel Proust. « Les trois citations que nous venons de présenter font toucher du doigt les meilleures qualités de Proust, qui le rendent parfois si attirant, en même temps que ses dangers et le trouble profond qu'il peut provoquer dans la sensibilité de ses lecteurs. Psychologue sans pareil et magicien de la plume, il arrive à nous rendre perceptibles, en les faisant vibrer avec intensité, les fibres les plus ténues de notre subconscient ; sous sa plume, la vie devient une féerie véritable. Par malheur, elle perd tout ce qui en fait la noblesse et l'énergie pour n'être plus que chatoiement d'esprit, étalage de vanités, excitation de la sensualité. Rien ne nous éloigne de ce domaine et nous y sommes presque toujours. Paul Claudel a dit : « Les analyses de Proust sont intéressantes ; mais c'est l'analyse de la décomposition » (N. L. 18 avril 1925). André Maurois le loue d'avoir rendu à l'homme sa place dans la nature, celle d'un animal lascif (H. Charasson, *Croix*, 16-17 déc. 1928). Le lecteur est heureusement protégé un peu par la longueur de l'œuvre et la lenteur interminable de ses descriptions qui nécessitent parfois beaucoup de patience ; mais il n'en est pas moins vrai qu'à regarder trop longtemps l'homme sous cet aspect le moins intéressant, on finit nécessairement par changer un peu soi-même. On devient moins spirituel, plus charnel, et, même si la chute tarde à venir, on est inconsciemment plus enclin à s'y laisser glisser à la première occasion. »

Revue des Sciences religieuses. — Octobre 1934. — A. Verrièle, *Le plan du salut d'après saint Irénée.* — Gustave Bardy, *L'Eglise et l'enseignement au IVe siècle.* A suivre.

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er novembre 1934. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Christ chef mystique de l'Eglise.* — E. Mura, *La communion des Saints.* — Mgr A. Saudreau, *Pensées sur le Purgatoire.* — P. Cras, *La bienheureuse Jeanne de France, fondatrice de l'Annonciade.* — E. Hugueny, *Le IIIe centenaire de la vénérable Mère Agnès de Langeac.*

Zeitschrift für Aszese und Mystik. — Quatrième numéro de 1934. — C. A. Kneller, *Alphonse Rodriguez ; l'ascète.* — Karl Wild, *Les apparitions qui accompagnent la vie mystique. D'après saint Jean de la Croix.* — Karl Rahner, *La confession fréquente.* — Wilhelm Bernhardt, *Major Dei gloria dans les Exercices de saint Ignace.* — Th. Mönnichs, *Les révélations reçues par sainte Marguerite-Marie obligent-elles à adorer le*

cœur de chair (physique) *de Jésus?* Réponse négative. — Odo SCHNEIDER, *Madame Euphrasie Pelletier, fondatrice des Filles du Bon Pasteur.*

BIBLIOGRAPHIE

MORALE

F. VESCO DE KEREVEN. **Auprès de la souffrance humaine.** 241 p. E. Vitte.

L'auteur se propose de faire connaître quelques-uns des « admirables dévouements qui se penchent sur la souffrance humaine ». Le volume expose l'origine, le développement et le fonctionnement actuel de dix œuvres parmi lesquelles les œuvres des Petites Sœurs des Pauvres, des Frères de Saint-Jean de Dieu, des Petites Sœurs de l'Assomption, des Sœurs aveugles de Saint-Paul, etc...

L'auteur a essayé de faire revivre en ces pages les dévouements si délicats de celles qui maternellement se penchent sur les misèrs humaines, d'où le caractère singulièrement émouvant et élevant de tout l'ouvrage.

HENRI MAZEL. **Le Prix du Sourire**, 146 p.

Ouvrage original d'un fort optimisme et d'une moralité très saine. Le lecteur y puisera à la fois confiance, courage, en même temps qu'il apprendra l'art de la vertu souriante.

P. LHANDE. **Petites Béatitudes pour les jours d'épreuves.** Spes.

Dernières causeries prononcées par le Père Lhande devant le micro de Radio-Paris du 19 novembre au 31 décembre 1933; ce sont donc des pages déjà connues, mais qu'on aime relire au moment où se réalisent les épreuves qu'elles sont destinées à soulager.

En une préface émue, le P. Lhande proteste contre l'exclusion des conférences religieuses des programmes émis par les postes d'Etat. Le bon sens a triomphé du sectarisme, les conférences du P. Lhande n'ont pas été pour rien dans ce triomphe.

E. MONTIER. **Les Joies de la Vie.** 160 p. Editions « Education intégrale ».

« La vie a ses tristesses et ses épreuves; mais la vie en elle-même n'est pas seulement épreuve et tristesse. C'est pourquoi, puisque je trouve en moi la joie de vivre et les joies de la vie, je voudrais les apprendre ou les rappeler aux autres. Oui, la joie est grande de vivre, malgré les épreuves et les tristesses, quelquefois même à cause de ces épreuves et de ces tristesses mieux considérées, mieux appréciées, mieux utilisées. »

Tel est le programme de l'auteur, et qui fait de ce livre une œuvre bienfaisante : apprendre à vivre la vie dans une saine et forte joie, c'est apprendre à la vivre en chrétien.

PIERRE SAINT-QUAY. **Vivre ou se laisser vivre.** 326 p., 10 fr. Téqui.

« Conseils aux jeunes gens », tel est le sous-titre de l'ouvrage. Petit traité d'ascétisme à l'usage des jeunes, dans lequel l'auteur, qui connaît et aime les jeunes, veut les armer contre les dangers que la vie actuelle leur fait courir, et leur rappeler les moyens qu'ils ont de diriger leur vie au lieu de la laisser aller.

H. MATHIEU. **Quel est le but de la vie.** 118 p.

« A ceux qui cherchent » ce petit ouvrage rappelle comment se pose le problème de la destinée, quelle est son importance, quelles sont les diverses attitudes adoptées à son égard et ce que vaut chacune d'elles, quelle est la seule réponse valable.

A.-D. SERTILLANGES. **La vie civique et religieuse au foyer.** 44 p. Editions Spes.

Réflexions sur la vie civique et religieuse qui doit être menée au foyer. Suivant sa manière toujours si personnelle et si suggestive, le P. Sertillanges combat cet individualisme qui tend à détruire la société moderne; et il rappelle que « le père, la mère, les enfants appartiennent à la maisonnée; mais qu'ils appartiennent par elle au pays, au monde, à l'Eglise universelle, et à Dieu, en qui tous nos devoirs se concluent. »

LES DISQUES

Parmi les meilleurs enregistrements d'orchestre récemment parus, signalons particulièrement *La Nuit sur le Mont Chauve* de Moussorgsky (Columbia BFX 14) dont Paul Paray donne une magnifique exécution avec l'orchestre des Concerts Colonne. *Childrens' Corner* de Debussy a été enregistré à nouveau par la Compagnie Française du Gramophone selon de nouveaux procédés et la réussite est parfaite (DA 4860 à 62). On sait que cette suite de six courts morceaux aux titres anglais a été composée par Debussy pour le piano et dédiée à sa fille. André Caplet l'orchestra ensuite de façon charmante, avec cette compréhension subtile qu'il avait de l'art debussyste. Cette œuvre pleine d'un humour discret, a été analysée avec beaucoup de justesse par Cortot. « Dans *Childrens' Corner*, Debussy dépeint les jeux élégants et surveillés, les gestes câlins d'une fillette citadine... et dont la fantaisie spirituelle semble quelquefois tempérée par la présence devinée d'une miss traditionnelle ». Musique toute simple d'ailleurs et parfaitement adaptée à la sensibilité enfantine. Piero Coppola, à la tête de l'orchestre de la Société des Concerts du Conservatoire, en donne une excellente interprétation. Peut-être seulement aurais-je mis une plus grande différence de mouve-

ment entre le début et la fin de la première partie. Debussy lui-même a donné l'indication suivante à son éditeur, avec un humour que l'on savourera : « *Doctor Gradus ad Parnassum* est une sorte de gymnastique hygiénique et progressive : il convient donc de la jouer tous les matins à jeun en commençant par « modéré » pour aboutir à « animé ». J'espère que la clarté de cette explication vous ravira. »

Parmi la musique vocale, signalons d'abord deux magnifiques chœurs populaires russes, exécutés par le chœur Afousky avec Chaliapine en solo, le tout accompagné par des balalaïkas (Gramophone DA 1371) : « La chanson du Pèlerin nécessiteux » et « Lève-toi, Rouge Soleil ». La mélodie du premier de ces deux chœurs surtout est étonnante de liberté et la voix de Chaliapine y fait merveille. Panzéra interprète avec un art différent, mais avec une grande puissance dramatique les deux célèbres mélodies de Schubert : « Le Roi des Aulnes » et « Le Sosie » (Gramophone DB 4948).

Un très beau disque de musique religieuse nous offre sur une des faces le *Benedictus* de la Messe « Douce Mémoire » de Roland de Lassus par la Maîtrise de la cathédrale de Dijon ; et sur l'autre face deux *Préludes pour chorals* de Bach exécutés au grand orgue par Gustave Bret (Gramophone DB 4949). La maîtrise formée par Mgr Moissenet et aujourd'hui dirigée par J. Samson est probablement la meilleure de France : elle a déjà donné une série de disques très remarqués : ce *Benedictus* de Roland de Lassus est une excellente exécution ajoutée à tant d'autres. Reconnaissons cependant que le disque est encore loin de rendre parfaitement la pureté des voix enfantines : il y a là un progrès d'ordre technique à réaliser. Quant à Gustave Bret, il est un des meilleurs interprètes de Bach. Peut-être pourrait-on enregistrer différemment le premier des deux Préludes qu'il nous donne aujourd'hui : j'en trouve la registration un peu banale. Les rares exemples que nous ayions d'une registration authentique de Bach sont d'une hardiesse étonnante : rien de comparable avec les mixtures barbares que nous servent aujourd'hui tant d'organistes.

Duke Ellington nous donne un disque extrait du film « Rythmes d'Amour » (Gramophone K 7358). Son orchestre est toujours merveilleux ; il y a là des combinaisons d'instruments parfois délicieuses ; mais tout cela se développe autour de mélodies d'une banalité navrante. C'est là l'écueil du jazz : saura-t-il en triompher ? Le dernier festival de Louis Armstrong a montré le mal que peuvent causer à un artiste des éloges sans mesure.

L'idée de transcrire le *Rigaudon de Dardanus* pour un quatuor de saxophones pourra paraître burlesque. Je la crois excellente. Nul doute que Rameau n'eût utilisé ce magnifique instrument s'il l'avait connu (Pathé P. A. 286).

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

L'OBLIGATION MORALE PEUT-ELLE EXISTER SANS LA CONNAISSANCE DE DIEU

L'enseignement commun des théologiens

L'idée d'obligation morale évoque celle de bien *qu'il faut* faire et de mal *qu'il faut* éviter. Elle apparaît de prime abord inséparable de notre raison et pour ainsi dire innée, car l'on conçoit nécessairement et immédiatement, semble-t-il, le bien et le mal comme ce que l'on doit faire et éviter. Néanmoins à la question pourquoi il faut faire le bien et éviter le mal, le chrétien instruit de son catéchisme répond : parce que Dieu commande le bien et défend le mal. Il laisse ainsi entendre que si tout précepte de Dieu était ignoré, l'on n'aurait plus de raison de se croire obligé. Si l'idée d'obligation se soutient et s'impose d'elle-même, pourquoi donc avoir recours, en vue de la fonder ou de la justifier, à celle d'un commandement divin et partant à celle de Dieu ? Si nous ignorions Dieu la posséderions-nous encore, ou devrions-nous en être dépourvus ou la rejeter ? Quels rapports exacts unissent la notion de Dieu à celle d'obligation ? Tel est, sommairement énoncé, le sens de la question posée par le titre même de cet article.

Aux âges religieux où ont vécu les grands scolastiques, le *dictamen* de la conscience était si vivant qu'il semblait subsister par lui-même sans recours à l'idée de Dieu, si ce n'est pour l'expliquer et le confirmer. L'on a l'impression, en lisant leurs œuvres, d'un ordre moral subsistant et en bonne logique connaissable immédiatement en lui-même. Ainsi s'explique comment

dans l'étude des fondements de la moralité ils passent presque entièrement sous silence le problème qui nous occupe : pour eux il n'existe pas plus que si l'ordre moral était d'évidence immédiate pour la conscience. Dans le magnifique début de la Ia IIae où il s'enquiert de la nature du souverain bien, de la béatitude, du bien et du mal, saint Thomas n'éprouve pas le besoin d'expliquer comment l'obligation morale met l'homme en rapport avec ces divers objets.

Nous pensons néanmoins que cette question a été indirectement touchée et que des œuvres du saint Docteur, notamment, l'on peut dégager les principaux points d'une solution. Les grandes découvertes de la fin du Moyen Age, en révélant des peuplades nombreuses ignorantes du vrai Dieu, amènent les théologiens à agiter d'une manière spéciale la question du salut des infidèles et de la possibilité pour eux du péché mortel : ils sont tout proches d'envisager, dans leur ensemble, les rapports entre la notion d'obligation morale et celle de Dieu. Leurs discussions survivent à la condamnation du péché philosophique. Néanmoins, au XIX[e] siècle, si dans la plupart des manuels de philosophie morale l'on traite de l'obligation, si, en passant, les théologiens lui accordent une attention sérieuse, c'est parfois sans envisager ses relations avec Dieu, en tous cas sans jamais les traiter à fond. Dans des articles parus dans *Les Etudes* voici quelque douze ans, le P. Billot s'attachait à les préciser avec autant d'acuité que d'éclat, quoique, encore, indirectement. A ses articles firent écho, mais sans aborder le fond du débat ni l'envisager dans sa totalité, un certain nombre d'articles de revues et une attention plus grande fut prêtée à cette question par divers ouvrages. C'est un problème qui est désormais « à l'ordre du jour ». Voici même que, sans avoir cessé d'exercer la sagacité des auteurs depuis Kant, il obtient l'audience expresse de philosophes de renom ne s'inspirant pas de la doctrine catholique dans son intégrité, tels que Henri Bergson (*Les deux sources de la Morale et de la religion*), qu'il est au fond même de l'itinéraire vers Dieu de E. Le Roy dans son ouvrage *Le Problème de Dieu.*

En face d'affirmations qui appellent des appréciations fort délicates, le philosophe ou le théologien catholiques n'auraient-ils pas quelque avantage à disposer d'une synthèse qui, pour demeurer ouverte à toute investigation, à tout progrès ultérieurs, serait, autant qu'elle peut l'être, fondée en regard des diverses don-

nées philosophiques et théologiques actuelles, et suffisamment compréhensive et nuancée pour rallier des points de vue jusqu'ici opposés parce qu'incomplets ? Est-ce illusion de notre part de penser qu'en examinant *directement* le problème, avec le souci de le considérer sous ses aspects et aboutissants divers, avec le désir aussi d'en instituer une discussion approfondie, éclairée par un sérieux dépouillement théologique et appuyée sur le contrôle des faits, on ait chance de travailler, avec quelque efficacité, à cette synthèse désirable ?

I

Le problème des relations entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu appelle tout naturellement un préliminaire qui fera l'objet de ce premier article. En divergence quant au degré de connaissance de Dieu où se situe la vie morale, les théologiens enseignent communément qu'elle comporte un degré minimum qu'il s'agit de déterminer avant d'entrer dans le débat où disparaît leur unanimité. *Ils s'acordent pour affirmer qu'elle suppose une notion au moins obscure et virtuelle de Dieu, et, de ce chef, pour rejeter toute morale ne prétendant pas trouver en Dieu son explication dernière.*

Remarquons que toute connaissance humaine comporte des degrés ; elle n'épuise pas le contenu des choses. La vérité sans doute est la conformité de notre esprit avec l'objet ; mais la vérité n'exige pas que tout l'objet soit appréhendé, ni qu'il soit connu autant qu'il est connaissable ; même « nous ne connaissons le tout de rien ». Il suffit que l'esprit soit « conforme » avec ce qui, dans l'objet, est proprement du champ de l'opération intellectuelle. Des parties entières ou des aspects distincts peuvent lui échapper, et, dès lors, des degrés doivent en résulter, non dans la vérité, mais dans la perfection de la connaissance.

La connaissance *obscure* est à ce point imparfaite que les traits saisis par elle dans l'objet ne sont pas particuliers à celui-ci. Ils demeurent insuffisants à le distinguer d'autres objets. Saint Thomas dit d'elle : « Ce n'est pas là proprement (simpliciter) connaître. Ainsi connaître celui qui vient n'est pas connaître Pierre, quoique ce soit Pierre qui vienne ». « Venir », en effet, n'est pas plus propre à Pierre qu'à quiconque, du moins pour celui qui ignore que c'est Pierre qui vient. Or connaître, c'est

posséder un trait vraiment explicatif et distinctif, qu'il fasse partie de l'*essence* ou qu'il en découle comme le *propre*. Tout trait rapporté *accidentellement* à un objet est donc insuffisant pour donner de cet objet une connaissance proprement dite. Tel est, notons-le soigneusement, le caractère de la connaissance obscure. Mais notons aussi que l'idée obscure est de double sorte, selon qu'en s'individualisant elle devient ou non distinctive d'un objet. Jamais l'idée de « venir » appliquée à Pierre ne signifiera une qualité vraiment spéciale ; tandis qu'il est possible d'appliquer à Dieu l'idée de « bien », en sorte qu'elle nomme Dieu d'une manière déterminée et exclusive.

Un degré plus élevé de la connaissance est celui où l'esprit appréhende l'objet par un trait qui lui est propre et ne convient qu'à lui seul. C'est la connaissance *claire*. Elle se divise à son tour en connaissance *distincte* et *confuse*, selon qu'elle saisit ou non les notes constitutives de l'objet, qu'elle est capable ou non d'expliquer la méthode et les voies qu'elle a suivies pour les obtenir[1]. Mais il y a lieu de souligner dès maintenant (car nous aurons l'occasion d'y revenir), que le confus (et partant aussi le distinct, son opposé) peut être de double sorte. Il signifie d'abord le vague de l'objet lui-même, aperçu de façon nuageuse, indéfinie, sans rien de précis, comme dans un clair-obscur rapide. Mais il peut indiquer aussi un « vague » ne se portant pas sur l'objet lui-même, mais sur ses raisons explicatives, les conséquences, les virtualités en un mot les alentours de cet objet. Ce dernier « confus » est souvent la cause du premier, qu'il n'exclut pas dès lors. C'est lui que nous aurons surtout en vue en parlant de la connaissance confuse de Dieu ou de la loi morale, sans exclure tout mode confus à l'égard du terme même de cette connaissance. Le royaume par excellence du confus est dans la connaissance dite *spontanée* ou vulgaire, qui est directe, excluant la réflexion sur la première donnée de la conscience. Au concret, le confus est « la donnée de vie dans toute sa complexité. C'est la connaissance d'un fait à son état élémentaire, à l'état brut. C'est un fait qui comporte en lui-même une multitude

1. Nombre de philosophes modernes nomment claire la connaissance qu'avec la majeure partie des théologiens nous appelons distincte, et vice-versa. Dès lors « confus » revêt pour eux le sens que nous avons donné à « obscur », et ici encore vice-versa. La divergence est de pure terminologie.

d'aspects et d'attaches avec la réalité totale du vivant raisonnable conscient[1] ».

Assez communément l'on emploie le terme *scientifique* comme synonyme de distinct, ou, du moins, l'on s'en sert pour marquer un étage supérieur de la connaissance distincte. L'on peut établir ainsi une nuance entre eux. Dans notre exposé cette nuance servira à marquer deux stades assez divers de la connaissance de Dieu. Pour nous *distinct* s'appliquera spécifiquement à cette connaissance qui se représente les divers éléments constitutionnels de l'objet, chacun dans leur individualité. La connaissance distincte de Dieu supposera celle de ses principaux attributs et de leurs raisons d'être les plus obvies. C'est elle que possèdent les chrétiens bien instruits de leur catéchisme. Elle se présente plutôt comme passive et résultant d'un enseignement (via disciplinae). — La connaissance *scientifique*, elle, s'obtient par la réflexion et l'étude personnelle (via inventionis et reflexionis). Elle est d'ailleurs plus étendue, pénétrant jusqu'aux raisons les plus profondes de nos affirmations touchant la nature divine. *Systématisée*, elle fait l'objet des traités de Théodicée.

Notons enfin que la connaissance *claire* peut s'appeler aussi *propre* ou *actuelle* ou encore *formelle*. *Virtuel*, l'opposé de formel, appliqué à la connaissance, marquera pour nous qu'elle peut arriver à désigner son objet d'une manière distinctive ou claire, mais qu'elle n'a pas encore actuellement ce pouvoir. Elle le nomme « in communi », avec d'autres. Pour être *conformée* à cet objet, elle devra croître, recevoir la *forme* spéciale qui la déterminera à le nommer à l'exclusion de tout autre. A son tour, la connaissance formelle est *explicite* et *implicite*. Les deux appellations supposent un concept clair. Mais le même objet peut être appréhendé par des concepts différents bien qu'équivalents, « convertibles », selon le terme scolastique : convertibiles. La connaissance qui nommera cet objet par son concept le plus propre, par la note centrale exprimée par le nom habituel et résumant le mieux les diverses propriétés de l'être, sera à bon droit appelée explicite. Celle au contraire qui le désignera par un concept purement équivalent, marquant un attribut essentiel, mais qui n'est pas au moins exactement celui qu'exprime le concept explicite, sera à bon droit dite implicite, *surtout si l'identité de*

1. Descoqs, *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Paris, 1932, p. 466.

l'objet du double concept est ignorée par le sujet. D'ailleurs cette connaissance implicite pourra à son tour être appelée explicite par rapport à telle autre désignant clairement l'objet par un caractère différent. Admettons que la connaissance explicite de Pierre atteigne Pierre sous ce nom. L'on connaîtra implicitement Pierre en connaissant le père de Paul, — à supposer que Pierre soit le père de Paul. De même en connaissant le père de Paul l'on connaîtrait implicitement le cousin de Jacques, à supposer que Pierre fût le cousin de Jacques. — L'on connaîtrait explicitement Dieu en le nommant de ce nom, qui résume les notes centrales de la connaissance que nous avons de lui. On le connaîtrait d'une manière simplement implicite sous les concepts, — et les termes, — de Créateur du monde, de Fin, de Bien nécessaires et concrets.

Précisons enfin que lorsque nous traiterons de la connaissance de Dieu nous l'entendrons, à moins d'indication contraire du contexte, d'une désignation de l'intellect non seulement qui conçoit, mais encore qui affirme. A vrai dire, je ne puis concevoir Dieu sans l'idée d'existence. Mais parce que ma notion de Dieu a pour point de départ la créature, je puis considérer l'existence divine elle-même ou comme purement conçue, à l'abstrait, ou comme affirmée par l'esprit dans la réalité. C'est de cette dernière manière que nous entendons « connaître Dieu », à moins que le contexte ne rejette de cette connaissance son caractère affirmatif et proprement existentiel. — L'idée d'obligation morale elle-même peut se prendre d'une double manière : ou comme une simple idée d'obligation morale considérée à l'abstrait, comme purement conçue ; ou comme une idée ayant une valeur pratique, capable d'exercer ou exerçant une influence sur la conduite. Appréhender cette idée comme n'importe quelle autre notion n'est pas une indication absolue, en effet, qu'on la considère comme valable pour soi, qu'on lui soumet sa conduite et qu'on est entré soi-même dans l'ordre moral. Pareille méprise est, croyons-nous, à l'origine de bien des logomachies et de plus d'un désaccord. Pour nous, à moins d'indication contraire, nous considérerons l'obligation morale non pas comme simplement conçue, mais en exercice, « in actu exercito », susceptible d'obliger ou obligeant.

II

Ces explications données, nous disons que tous les penseurs catholiques admettent que la vie morale implique pour le moins une notion obscure et virtuelle de Dieu.

Sans doute, si on leur demande au préalable une définition *complète* de cette vie morale, ils ne tombent pas d'accord. Pour certains, qui y font entrer, comme élément intégrant, la notion explicite de Dieu, elle n'est rien moins que celle où l'on s'estime soumis pour sa propre gouverne à la loi de Dieu, telle que la raison naturelle suffit à la connaître (car il n'est pas, que nous sachions, d'auteur qui soutienne que la révélation surnaturelle est indispensable à la perception de l'ordre moral). Mais pareille définition, pour dire plus que d'autres, ne les renferme pas moins. En sorte que, sans préjudice aucun pour les conceptions particulières qu'ils y joignent, l'on peut affirmer que tous les auteurs catholiques se rencontrent sur les points suivants, essentiels : *la vie morale est celle où la liberté physique*, demeurant telle, *est liée par une fin et une loi, connues par la raison, qui s'imposent à elle et la dominent.* Tous pourraient signer le passage suivant de Mgr d'Hulst[1] :

> On pourrait très bien comparer la nécessité physique à une barrière rigide de fer ou de bois ; tant qu'elle subsiste, vous pouvez la forcer ; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée ; vous pouvez la traverser comem on traverse un rayon de soleil. La ligne éclatante nous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir ; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais derrière vous elle se referme et continue de marquer entre le bien et le mal une frontière de lumière.

Selon tous, l'obligation comporte à la fois une part d'*hétéronomie*, car, par elle, nous nous percevons dépendants, orientés vers un idéal qui s'impose à nous comme un but nécessaire, qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas avoir ; mais une part aussi d'*autonomie*, en ce sens que c'est *notre* loi, la loi de *notre nature*, à laquelle elle convient, de *notre raison*, qui nous la découvre, de *notre liberté*, avec laquelle nous la pratiquons. — D'où, — et c'est encore un caractère admis par tous, — l'obligation

1. *Conférences de N.-D.*, 4e conf., 1891, Paris 1891, p. 146.

suppose un ordre spécifiquement distinct de l'ordre physique. Les biens de ces deux ordres sont essentiellement différents ; le premier est transcendant par rapport au second.

Le physique en tant que tel, ...suppose et dit sans aucun doute une bonté, la *bonté ontologique*, qui, dans le cas, sera la bonté transcendantale de l'être rationnel et de son dynamisme volontaire dans la mesure où il reste soumis au contrôle de la raison... Envisagés sous cet aspect, les actes humains libres n'auront qu'une bonté tout esthétique, tout idéale ; ils constitueront la matière, la puissance, nécessaire pour que se réalise une perfection morale, ils n'auront pas la forme, la perfection dernière absolument requise et seule suffisante pour les spécifier dans l'ordre supérieur de la moralité, lequel suppose, mais dépasse le physique pur. Il est sans doute moins élégant, moins propre, il est moins *bien*, idéalement et physiquement, de violer la foi jurée, de tuer sa mère ou de prendre la femme d'autrui, que de suivre la voie contraire marquée par la raison. Mais, tant qu'on s'en tient aux relations découlant de notre nature raisonnable comme telle, et que l'on considère celle-ci indépendamment de toute subordination à une fin dernière qui la transcende en quelque façon, on ne voit pas pourquoi ni comment on dépasserait un ordre esthétique de pure convenance pour atteindre ce degré supérieur que dit le moral, ni comment les actes qu'on vient d'énumérer seraient plus immoraux, au sens vrai du mot, que de se promener sur les mains, de se vêtir d'un rayon de soleil comme les Peaux-Rouges du Brésil, ou d'arroser un bois durant un an. De part et d'autre, il y a désordre physique... — Bien plus, tant que nous n'aurons pas appliqué ce critère, que nous fournit immédiatement la conscience, à la personnalité des autres, je veux dire, tant que nous n'aurons pas reconnu comme raison dernière de son inviolabilité la dépendance de cette personne vis-à-vis de cette même fin qui est la nôtre et dont nous ne sommes pas maîtres, mais qui crée en eux comme en nous, en même temps que des devoirs, des droits qui nous imposent le respect de leur personne, et nous défendent de les traiter comme des natures, comme des *choses*, — tant que nous n'aurons pas réalisé cela, à un titre quelconque, implicitement ou explicitement, nous n'aurons pas plus de raison vraie de les respecter que de respecter un chien ou une fleur[1].

Dès lors que l'on se fait de la vie morale, la conception que nous venons d'esquisser, il est clair qu'elle inclut une certaine connaissance de Dieu : connaissance explicite selon les uns, implicite ou même simplement virtuelle selon d'autres ; en toute alternative, elle est pour le moins obscure. La connaissance obscure est celle qui nomme l'objet « in communi », sans le pré-

1. Descoqs, *op. cit.*, p. 447-448.

ciser par un trait qui lui est spécial. Or que connaît tout être moral ? — D'abord un certain bien, dont la règle prochaine est la raison humaine et dont la règle éloignée est la loi éternelle. Or, on ne saurait avoir idée du réglé sans posséder une notion au moins obscure du « réglant » : les deux « communient » forcément dans la notion de règle. Puisqu'il s'agit plus précisément *d'obligation*, l'être moral connaît une autorité, à laquelle il donne peut-être le simple nom de loi morale, mais dont il se sait totalement dépendre, puisqu'il a conscience qu'il n'est pas de son gré d'en dépendre ou de n'en dépendre pas. Il connaît une destination ultime, à laquelle bon gré mal gré il doit, sa liberté étant sauve, rapporter ses actes. Or. ces notions d'autorité ou de fin *conviennent à Dieu aussi*, car, si la loi morale existe, elle doit, au moins au même titre que n'importe quel être créé, *l'avoir pour auteur*. Auteur ou législateur de la loi morale, Dieu est aussi nécessairement la fin de l'activité humaine que cette loi met à son service.

En vertu des lois psychologiques de notre esprit, explique Chossat[1], à l'issue de nos tendances les plus foncières, ou, si l'on veut, de nos besoins intellectuels et eudémoniques, surgit un idéal d'être, d'unité, de vrai, et de bien, qui n'est pas encore déterminément Dieu lui-même, mais qui nous oriente vers lui ; cet idéal d'après saint Thomas s'inspirant de Boèce, *De Verit.* q. 10, a. 12, ad 3um, n'est autre chose qu'une similitude de Dieu. Notre esprit la forme malgré lui et se refuse à la traiter de vaine, comme le montrent les dires des athées, qui croient encore à la catégorie de l'idéal ou de la justice immanente des choses. Ne désignant Dieu qu'en fonction de nos tendances subjectives les plus générales, cette connaissance ne l'exprime que par de pures périphrases, comme saint Paul décrit les bien célestes : *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* D'où il suit que cette connaissance reste obscure, c'est-à-dire, ne parvient pas, si l'on ne va pas plus loin, à une idée précise qui distingue Dieu du reste des êtres. Elle n'exclut donc pas, par rapport à elle-même, le monisme, le panthéisme, le polythéisme et, de soi, elle ne nous apprend rien de Dieu, considéré en lui-même, non pas même, sous un concept qui la désigne exclusivement, son existence.

Ainsi, parce que notre nature, sous son aspect moral, dérive de Dieu comme de son auteur et partant son exemplaire, elle remonte, même à son insu, spontanément vers lui. La force d'abs-

1. Art. *Dieu*, *Dict. de Théol. Cath.*, col. 877.

traction qui élève son activité au-dessus du sensible, lui fait découvrir, avec les idées d'être et de vrai, celle de bien. Et ce n'est certainement pas sans que cette dernière lui apparaisse en quelque sorte riche et lourde d'un bien divin qu'elle couvre, parmi d'autres, même sans le laisser déterminément voir, que l'intelligence en fait celle d'un bien s'imposant à elle, la dépassant d'une hauteur qu'il ne lui est pas loisible de mesurer ; un bien dont elle dépend et pour qui elle est faite. Ces considérations s'inspirent à n'en pas douter de cette condamnation du Syllabus[1] : « La nature humaine, sans absolument aucun rapport avec Dieu, est l'arbitre unique du vrai et du faux, du bien et du mal, elle est à elle-même sa loi et par ses forces naturelles elle suffit à procurer le bien des hommes et des peuples. »

Mais ce n'est pas assez dire. Au terme « obscur » nous avons ajouté celui de « virtuel » pour exprimer pleinement la pensée commune des théologiens en cette matière. Virtuel ajoute un élément à obscur, ou plutôt l'idée obscure peut être dite de double sorte selon qu'en s'individualisant elle devient ou non distinctive d'un objet. Celle de « venir » appliquée à Pierre ne signifiera jamais une qualité vraiment spéciale, elle est impuissante à le nommer autrement que « in communi » : vouée à rester à l'état obscur, on peut lui réserver ce terme. Tandis que celle de bien appliquée à Dieu est susceptible d'acquérir la forme spéciale, grâce à la quelle elle le nommera d'une manière déterminée et exclusive. Cette notion, donc, qui est obscure parce que les éléments actuellement perçus ne permettent de séparer son objet des autres qu'à l'aide d'une illation, mais qui porte en elle la *force*, la puissance d'évoluer vers l'idée vraiment formelle, celle-là est à bon droit appelée virtuelle : terme qui se trouve sous la plume de nombreux théologiens[2], plutôt que celui d'obscur, pour caractériser la connaissance de Dieu contenue dans celle d'ordre ou de bien moral. Les considérations que nous avons fait valoir touchant l'idée obscure suggèrent le bien-fondé de cette appellation de virtuel. Complétons-les par les deux suivantes. — Si j'analyse les notions propres à l'ordre moral, celles de bien, d'obligation ou de loi, celle de fin, il m'est facile de voir que, pour être fondées, elles exigent l'existence d'un Bien souverain,

1. Denzinger, Enchiridion, n. 1703.
2. Nous ne voulons pas dire que pour nombre de théologiens, notamment pour les grands Thomistes, l'expression « idée virtuelle implicite de Dieu »

d'un Législateur suprême, d'un Fin dernière[1]. Par conséquent ces notions mêmes, pleinement évoluées, sont susceptibles de nommer Dieu distinctement. En second lieu, si m'aidant de considérations autres que celles de l'ordre moral, je prouve l'existence de Dieu, et si je confronte ce terme Dieu avec ceux mêmes de l'ordre moral, je conclus que l'Auteur de toutes choses, qui est nommé par nous des noms mêmes des choses qu'il a faites, mais purifiés de tout ce qui les contracte à la mesure de ces choses, a droit d'être parallèlement nommé par les notions propres à l'ordre moral, mais dégagées des conditions qui les limitent à cet ordre tout relatif, et d'être appelé le Bien absolu, la Loi suprême, la Fin dernière par excellence.

III

Ces diverses considérations entraînent une fin de non-recevoir à l'égard des systèmes de morale sans Dieu, c'est-à-dire de ceux où la notion de l'ordre moral n'implique pas une idée virtuelle, pas même une idée obscure de la Divinité. Ils sont multiples : nous ne pouvons songer à les envisager tous et, non plus, à en faire un exposé complet et une réfutation en règle qui sortiraient des cadres de cette étude. Il ne peut s'agir ici que de situer exactement par rapport à la doctrine que nous avons exposée, les deux grands systèmes auxquels tous les autres se réfèrent et, — toujours de ce point de vue relatif, — de dire pourquoi ils sont inacceptables.

Selon Kant, comme la raison spéculative n'arrive pas à prouver l'existence de Dieu, il faut établir par une autre voie les fondements de la moralité. Justement celle-ci est un fait qui s'impose : le devoir ne commande et ne tire sa raison de commander que de lui-même (il faut parce qu'il faut) ou, ce qui revient au même, de la raison pratique qui le découvre spontanément en soi et qui le notifie. Si, pourtant, il appelle certaines affirmations

ne signifie pas davantage, qu'elle n'équivaut pas à celle de « connaissance actuellement claire, mais confuse ». Nous affirmons seulement qu'elle comprend *au moins* la notion virtuellement claire de Dieu.

1. Nous n'entendons pas donner ici l'argument de l'existence de Dieu par l'ordre moral. Pour que cet argument fût valable, il faudrait que l'ordre moral pût être légitimement admis en dehors de la connaissance de Dieu. Nous verrons plus tard ce qu'il en est. Présentement, faisant abstraction de cette question, nous nous demandons simplement : que suppose la notion d'ordre moral, telle qu'on la prend communément, quelle que soit par ailleurs sa provenance.

touchant l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et celle de la liberté humaine, ce n'est point comme les prémisses appellent la conclusion, car la raison spéculative ne peut conclure du phénomène au noumène, mais comme des nécessités de la raison pratique qui règle les actions *comme si* Dieu existait sûrement, et *comme si* l'âme, à n'en pas douter, était libre et immortelle.

Le point de vue kantiste diffère essentiellement de celui que nous avons exposé plus haut[1]. D'abord, parce que d'une manière générale il prétend que la raison à elle seule est le fondement *total* de l'obligation, et, de ce chef, pleinement autonome : affirmation inconciliable avec la doctrine catholique. Mais, notamment aussi, parce que les notions d'ordre moral n'incluent, dès lors, aucune connaissance vraiment objective de Dieu. En effet, du moment que toute hétéronomie est à rejeter, Dieu — à supposer même qu'il existe : ce qui est un simple postulat, nullement prouvé — n'est, à quelque titre, ni le Législateur, ni le souverain Bien, ni la Fin de l'ordre moral et la connaissance de celui-ci n'entretient avec celle de Dieu aucune relation virtuelle ou même obscure. Tout lien réel entre les deux sortes de notions est supprimé. Loin d'entrer dans la moralité comme élément intégrant, la notion de Dieu n'en est pas même l'explication dernière. — Mais, à ce compte, il est évident que les notions d'ordre moral perdent toute transcendance et, du même coup, comme telles, leur autorité et leur solidité. Puisqu'elles n'ont de valeur que celle qu'elles détiennent de la raison qui les a formées, il doit demeurer loisible à celle-ci de secouer leur joug et de les rejeter. Si la majesté de l'impératif catégorique s'interpose pour la détourner de ce jeu de massacre, ne pourra-t-elle lui objecter qu'il est un précepte sans cause et un ordre qui ne procède de personne ni de rien ? S'il est un instinct irrésistible senti en elle, n'aura-t-elle pas encore le droit de rester, face à lui, fière comme

1. Nous sommes pleinement de l'avis exprimé par le P. Descoqs (*op. cit.*, p. 462), en réponse à certaines critiques manifestement exagérées, que le point de vue des auteurs s'en tenant purement au minimum de connaissance de Dieu exigé pour la vie morale, tel qu'il est décrit dans cet article, non seulement diffère du subjectivisme kantien, mais encore n'encourt aucun danger d'y tomber : ce danger n'existerait que s'ils admettaient les présupposés critiques de Kant à l'égard de la non-valeur de la raison spéculative. Cf. Meyer, *Institutiones Juris naturalis*, pars Ia, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1906, n. 186 et 254. Et l'intérêt du présent article est notamment d'établir une exacte discrimination entre ces deux sortes de doctrines, en montrant qu'elles conçoivent différemment les rapports de la notion d'obligation morale à celle de Dieu.

devant une fatalité ou une tendance irraisonnée, que l'on traite par le mépris[1] ?

Des deux termes que nous rapprochons, idée de Dieu et notion d'ordre moral, Kant détruisait le premier, et, par une conséquence inéluctable, enlevait toute valeur au second ; les utilitaristes commencent plutôt par fausser, vider en quelque sorte le second et, ce faisant, le rendent inapte à signifier Dieu même obscurément. Quand il s'agit de déterminer la règle d'après laquelle les actions humaines doivent être dites bonnes ou mauvaises, loin de considérer, comme il convient, la fin totale, ou la nature raisonnable, utilitaristes et Epicuriens s'en vont quérir tout autre terme régulateur en sens divers, quoique « dans l'unité d'un même principe » commun, qui est de priser les sens non la raison, l'agréable non l'honnête. D'où, cessant d'être la raison immuable, la norme morale est soumise, d'après nombre de ces auteurs, à la loi de l'évolution. Or, tant que l'on ne considère pas la nature raisonnable, l'on peut apercevoir des aspects susceptibles de moralité ; la vue n'est pas assez élevée pour saisir l'ensemble de l'être et la moralité elle-même. Voilà pourquoi, en envisageant les actions humaines comme de purs faits, variables selon les temps et les lieux, *nullement en rapport avec la raison universelle et immuable, et par là avec la raison divine*, ces systèmes n'aboutissent pas à un critérium suffisant du bien et du mal moraux, critérium qui ne peut se prendre que de la considération de l'être tout entier, de l'être raisonnable.

Mais ils méritent un reproche plus grave encore. Alors que Kant avait pris un soin extrême d'inclure constamment dans la moralité l'idée d'obligation, sans l'exclure toujours expressément, ils se mettent peu en peine de l'y conserver. Il leur suffit de livrer le principe au regard duquel on puisse dire : « Ceci est bien ou convient, cela est mal ou ne convient pas. » Rechercher si ce principe oblige ou comment il oblige est d'ordinaire pour eux un mince souci. De fait, comment prouver que l'intérêt individuel ou social s'impose à notre conscience, à notre libre ar-

1. « Comment comprendre, dit V. Brochard, qu'une volonté pure s'avise de se donner une loi ? De toutes les choses invraisemblables, la plus invraisemblable, surtout dans un monde intelligible, est l'hypothèse d'une volonté pure qui, de sa propre initiative, se contraint et se restreint... Et si cette volonté est libre, quelle est cette faculté dont le premier acte est de se limiter, se lier, se nier ? Qu'on veuille réfléchir, il est absurde de parler d'une volonté, qui, en tant que volonté, se donne une loi. » *Etudes de Philosophie ancienne et moderne*, Paris 1912, p. 526.

bitre ? Le plaisir aurait-il autorité pour régler nos actes ? Et le plaisir vrai, réel, n'est-il pas avant tout le plaisir de notre libre caprice ? A quel titre l'intérêt ou la liberté d'autrui seraient-ils supérieurs aux nôtres ? Et quand ils le seraient, d'où cette supériorité prendrait-elle droit sur nous ? En vain l'on évoquerait les enseignements de l'évolution : le bel intérêt pour l'humaine gouverne de savoir qu'elle a toujours été dans le sens d'une expansion, d'une plus grande intensité de vie ! Comme aussi de pouvoir affirmer que les notions de bien et de mal moral ont été obtenues par la crainte des châtiments qu'inflige le pouvoir et par le désir des récompenses qu'il décerne, qu'elles se sont affermies et développées par l'hérédité, l'éducation ou même la pression sociale[1]. Impossible donc à ces systèmes de parvenir à l'idée de bien absolu, immuable, qui s'impose. Dès lors, outre que leurs auteurs n'admettent point, pour la plupart, l'existence de Dieu, comme ils sont incapables d'établir l'idée vraie de bien et de mal, d'obligation et de responsabilité, de ce chef ils se trouvent en opposition avec la doctrine catholique, au regard de laquelle l'idée de bien étant applicable à Dieu, l'ordre moral suppose une notion au moins obscure de la divinité.

Depuis quelques lustres déjà, nous disposons d'une étiquette pour désigner les divers systèmes de morale qui ne cherchent pas en Dieu leur explication dernière. Si, en effet, la « morale laïque » recouvre par ailleurs un contenu assez hétérogène, elle a ceci de spécifique qu'elle se présente comme l'aboutissement des diverses erreurs tendant à émanciper l'homme de l'idée divine ou à réaliser l'idée divine dans l'homme lui-même. Elle est le fruit,

1. En dépit d'aperçus singulièrement profonds, géniaux même, force est bien de reconnaître que l'ouvrage de M. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, dans la mesure où il fonde la morale sur la pression sociale et non pas, selon l'expression de M. Dehove (*La théorie Bergsonienne de la Morale et de la Religion*, Lille, p. 92 et suiv.), sur « l'ordre absolu des valeurs », donne prise aux mêmes difficultés que la thèse sociologique. Dans la mesure aussi où il admet un impératif catégorique, — qui d'ailleurs ne serait que « l'extrait concentré, la quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie commune » (p. 17), — il se heurte en plus aux critiques auxquelles n'échappe pas le système kantien. Et « la morale de l'aspiration » elle-même, — qu'il ne serait pas sans intérêt de confronter avec « l'exigence morale » décrite par M. Le Roy dans *Le Problème de Dieu*, — mériterait-elle ce nom de « morale », si elle n'incluait au moins une tendance, une démarche vers le transcendant, le divin ? Tant il est vrai qu'il n'est point d'autre terme par rapport auquel la vie morale puisse se définir. — Cf. E. Rolland, *Réflexions critériologiques*, *R. A.*, juin 1934, p. 657 à 673.

à maturité logique, du kantisme pour qui la moralité se conçoit en dehors de toute notion de Dieu, de toute relation avec lui ; de l'hédonisme et de l'utilitarisme plaçant la fin de l'activité morale dans l'intérêt et le plaisir purement humains. Elle s'affirme parfois ouvertement en corrélation avec l'athéisme positif on agnostique. Mais parfois, aussi, panthéiste, elle fait de la vie humaine un élément de la vie divine[1], et, évolutioniste au surplus, elle proclame que Dieu est en train de se faire dans le développement et le progrès merveilleux de l'homme sur terre. — Au sein de ces diverses affirmations, il lui arrive de prétendre garder une vraie notion du devoir et de l'obligation, mais le plus souvent elle les rejette ou en change le sens traditionnel. Le triomphe est alors complet : l'activité de l'homme se déploie sans norme et sans Dieu, ou, si une norme et un Dieu existent, c'est, nous l'avons dit, l'homme lui-même, le seul adorable.

Tels sont les caractères principaux qui font de la morale laïque comme le sommaire des divers systèmes opposés à la doctrine catholique touchant les relations entre la vie morale et la connaissance de Dieu. Cette doctrine étant désormais ainsi précisée en ce qu'elle a d'unanime, il nous est loisible de nous aventurer, dans le dédale des opinions particulières, à la recherche de ses conclusions ultimes.

C. Martineau.

1. Il semble que le panthéisme idéaliste soit, de nos jours, dans les « hautes sphères » laïques, la tendance la plus diffuse, sinon la plus en vogue, et que son représentant le plus attitré soit M. Brunschvicg avec *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, Cf. Régis Jolivet, *Etudes sur le Problème de Dieu*, Lyon, 1932. C'est une erreur par trop criante de se passer de toute idée de Dieu, quand il s'agit de conduite humaine.

EN VUE D'UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE[1]

III. — Celle qui n'apparait pas encore

Essayer d'entrevoir, au delà de la philosophie chrétienne déjà explicitée, « *celle qui n'apparaît pas encore* », celle qui n'a pas pris corps dans un discours cohérent et dans un système d'habitudes de pensée, ce n'est pas prétendre résoudre définitivement le problème, c'est s'efforcer d'en mieux découvrir l'énoncé et l'ampleur de la tâche qui s'impose actuellement au penseur chrétien. Ce n'est pas, non plus, se détacher de la philosophie traditionnelle, mais collaborer à sa croissance pour agrandir ses perspectives et son pouvoir de pénétration dans les esprits. La philosophie chrétienne se maintiendra d'autant plus fidèle à son passé, elle aura d'autant plus d'emprise sur l'avenir qu'elle deviendra plus adéquate à son objet, le réel intégral, et plus lumineuse pour le sujet, l'âme dont elle doit éclairer le retour à Dieu.

Ceux qui ont compris la portée de l'effort de M. Blondel se rendent déjà compte que, par lui, la philosophie chrétienne, tout en maintenant les conquêtes essentielles du réalisme thomiste, a réussi à intégrer et à assimiler les apports féconds de l'idéalisme cartésien sur le dynamisme interne de l'esprit humain. Dans cette perspective nouvelle, la Pensée ne se présente plus sous l'apparente simplicité d'une Raison objective universelle ou d'une Conscience subjective individuelle : distendue entre l'élément *pneumatique* qui l'individualise et l'élément *noétique* qui l'universalise, elle travaille à s'unifier elle-même en s'unissant à son objet par libre don de soi et prise de possession de l'Autre. Mais pour comprendre le processus de réalisation de l'esprit humain

1. Cf. *R.A.*, août 1934.

et sa connexion par connaissance et action avec tout le réel, ne fallait-il pas découvrir l'armature de la pensée et les triples composantes de son unité. En intégrant à sa synthèse la vérité foncière de l'idéalisme, la philosophie chrétienne, grâce à l'effort de M. Blondel, triomphe des illusions subjectivistes et individualistes de l'immanentisme cartésien et s'élargit en une conception plus précise et plus complète de la réalité spirituelle.

A l'heure actuelle, la philosophie chrétienne se trouve en face du Néo-scientisme qui prétend dériver la science et la systématiser en une conception naturaliste du monde et de l'homme. L'alerte qui vient de se produire aux frontières de la chrétienté et de la laïcité, sous forme de controverse entre le R. P. Sertillanges et M. le professeur M. Boll, indique que le conflit se précise en une opposition plus nette de la science et de la foi et qu'il entre dans une phase nouvelle, phase critique pour les valeurs spirituelles engagées et mises en péril par la crise actuelle.

Examinons donc attentivement comment se présente le conflit, quelles sont les illusions qui le provoquent ou l'enveniment ; par là, nous discernerons mieux l'attitude à prendre et l'effort de compréhension qui s'impose à nous pour dominer le débat et le faire tourner au triomphe de la vérité.

1° *Le débat actuel entre scientisme et métaphysisme*

La philosophie chrétienne pose de nos jours un problème parce qu'elle est en crise de croissance. Au XIIIe siècle, comme le rappelle M. Gouhier (Rech Philos. III, p. 216), « St. Albert le Grand et St. Thomas baptisèrent Aristote parce que ses livres contenaient la meilleure explication de la nature ; s'ils allument la colère de leurs collègues en renonçant à la manière augustinienne de prouver l'existence de Dieu, ce n'est pas par goût du scandale : ils préviennent le conflit science et religion en élevant la métaphysique à la hauteur de la physique nouvelle. » Et le clairvoyant penseur remarque justement que « la philosophie ne vit pas de sa propre substance. Elle a ses techniques propres, ses méthodes, son domaine ; elle n'est ni la science ni la synthèse des sciences ; elle n'est ni la religion, ni une transposition de la religion, mais son élan vital est d'origine scientifique ou religieuse. L'univers remis à neuf par la science, l'homme ressuscité par la foi, telles sont les deux sources continuellement recréa-

trices de la pensée philosophique ». (Rech. Philos. III, p. 218.)

Si la philosophie est essentiellement une ouverture de l'esprit humain sur le réel pour s'en donner une vision d'ensemble plus ou moins nette et complète, elle doit s'ouvrir à la fois sur le réel infrahumain, exploré par la science, et sur le réel ultra-humain prospecté par la foi. Ce qu'elle condense et réfléchit en une perspective d'ensemble, c'est une rétrospection sur les antécédents cosmiques, biologiques et psychiques qui préparent et soutiennent d'en bas le devenir actuel de l'homme ; c'est aussi une prospection sur l'au-delà, sur les aboutissements définitifs auxquels tendent les aspirations humaines et que découvre la foi religieuse.

La science et la foi sont bien indépendantes l'une de l'autre par leur objet et par leur méthode ; la science régulière, celle du savant qui s'informe sur la nature par la docilité active de la méthode expérimentale, celle du croyant qui se relie au surnaturel par la docilité active de l'expérience religieuse authentique, peuvent se développer l'une et l'autre dans leur propre ligne de croissance. On peut, comme savant, alimenter sa pensée à la science pour l'informer sur la nature, on peut, comme croyant, alimenter sa pensée à la foi pour l'informer sur la surnature ; mais si l'on veut, comme philosophe, unifier sa pensée en une conception d'ensemble afin de saisir le rapport de l'homme à la nature qui le prépare et à la surnature qui le parfait, il faut assimiler les données de la science et celles de la foi et les référer par réflexion au réel infra et ultra-humain pour s'en donner une vision intégrale.

Toute philosophie normale implique un effort de compréhension synthétique de la réalité totale, raccordant les informations d'une science plus ou moins vaste et précise et les données d'une foi plus ou moins authentique et éclairée. Toutes les grandes philosophies qui sont entrées dans l'histoire, depuis Platon et Aristote jusqu'à MM. Bergson et Blondel sont la traduction systématique et l'explication plus ou moins fidèle d'un effort de compréhension, synthétisant en une perspective d'unité un savoir et une croyance[1].

1. Que l'effort de réflexion commence sur le plan de la science, ou qu'il débute sur le plan de la foi, il se poursuit en un essai de compréhension totale, raccordant ces deux plans en une philosophie intégrale. L'enquête de M. Bergson, inaugurée par « *Matière et mémoire* » et l' « *Evolution créatrice* » s'épanouit et se rectifie dans « *Les deux sources de la morale*

Savoir et croyance correspondent aux deux directions essentielles de la curiosité humaine et sont deux besoins impérieux de la pensée : car accrochée à une existence en devenir, la pensée veut regarder en deçà et au delà de l'actuel pour voir d'où vient et où va le mouvement qui l'entraîne. Ces besoins sont si impérieux qu'à défaut d'un savoir authentique, celui d'une science méthodiquement informée sur la nature par l'expérience, la pensée se créera un savoir factice par imagination de mythes ou généralisations des données brutes des sens et qu'à défaut d'une croyance authentique, celle d'une foi méthodiquement informée sur la surnature par révélation divine, elle se créera une croyance factice par généralisation des aperceptions confuses de l'intelligence, stabilisées en préjugés traditionnels du milieu social et en mythes collectifs.

La philosophie, initiative de compréhension du réel par l'esprit humain, ne peut demeurer vivante et en voie de croissance qu'en s'alimentant à ses deux sources d'information sur le réel d'en haut et le réel d'en bas, pour en assimiler les données par réflexion.

Si elle perd le contact avec le double courant qui l'alimente et se prive de cet échange vital, elle se ferme au réel et se mécanise en éclectismes et en scolastiques, de plus en plus stylisés par le formalisme logique. Ces « philosophies indépendantes » se scindent en deux groupes antagonistes, à mesure qu'elles se stratifient autour de la science et de la foi en couches d'habitudes conceptuelles de plus en plus rigides et opaques, qui isolent, obscurcissent et éteignent ces deux sources de lumière intellectuelle. Dans le processus de stylisation qui la mécanise en formalisme conceptuel, la spéculation philosophique subit encore l'attraction des deux sources dont elle ne laisse plus passer en elle le courant vivifiant, aussi se polarise-t-elle en deux dialectiques antagonistes, en un *Scientisme et un Métaphysisme* qui se heurtent d'autant plus vivement qu'ils sont plus aveugles et dont l'antagonisme laisse croire à une opposition de la science et de la foi.

En fait, l'opposition existe, non entre la science et la foi, mais

et de la religion ». L'enquête de M. Blondel qui s'ouvre sur le plan de la foi religieuse par « *l'Action* » et la « *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* » s'achève dans « *la Pensée* » par un aperçu sur les fondements cosmiques, biologiques et psychiques de la pensée.

entre deux contrefaçons de la science et de la foi, deux transpositions conceptuelles qui inversent leur direction et leur ordre normal et qui faussent leurs perspectives en érigeant en fin, ce qui est simple moyen, ce qui devrait rester instrument de référence au réel. C'est cette inversion qui aveugle la réflexion philosophique et la ferme au réel d'en haut comme au réel d'en bas, pour l'acculer au phénoménisme empiriste ou au dogmatisme fidéiste, les deux impasses de l'agnosticisme.

Si nous apercevons nettement le danger du scientisme, peut-être sommes-nous moins en garde contre le péril du métaphysisme ; les deux dialectiques sont complémentaires, elles procèdent d'une même illusion, d'une même démission de l'esprit. L'un est une transposition de la science en naturalisme, qui s'érige en une contrefaçon de la foi pour régir les destinées humaines ; l'autre est une transposition de la foi en un idéologisme dogmatiste qui s'érige en une contrefaçon de science universelle, prétendant ramener à ses principes formels les réalités cosmiques, biologiques et psychologiques.

Le scientisme ferme l'esprit humain aux réalités spirituelles et paralyse son élan de croissance morale en limitant son horizon ou en inversant dans un sens naturaliste ses aspirations religieuses. De son côté, le métaphysisme, sous prétexte d'épurer l'esprit et d'être plus fidèle à ses aspirations transcendantes, le ferme aux réalités infra-humaines et aveugle son effort scientifique en le déclarant étranger à la vérité et borné aux apparences. Rendant la nature opaque et imperméable à l'esprit humain, il ferme celui-ci sur lui-même et l'empêche de se connaître dans sa double relation avec la réalité qui le précède et avec celle qui le domine, avec l'œuvre créatrice qui amène l'homme à l'existence et l'œuvre rédemptrice qui parfait sa création suivant un type définitif.

Faute d'une philosophie normale, c'est-à-dire d'un effort de compréhension du réel, par assimilation des données de la science et des éléments de la foi, on aboutit soit à surnaturaliser la science en une simili-foi, en un positivisme sociologiste ou scientiste qui inverse le sens de marche de l'existence humaine, soit à naturaliser la foi en une simili-science, en un idéologisme dogmatiste qui exige l'acceptation aveugle de principes dont il ne peut justifier ni l'origine ni la valeur par référence au réel.

Sans approfondir l'origine ni la cause des illusions qui ont

fait dégénérer la spéculation philosophique en scientisme et en métaphysisme, constatons simplement que cette dégénérescence s'est accentuée depuis trois ou quatre siècles, au point d'aveugler la raison sur elle-même et sur sa libre collaboration à la foi et de faire oublier la juste notion de la philosophie. Il faut remonter jusqu'aux grands penseurs du XIIIe siècle pour rencontrer chez nous, un type de philosophie normale, une initiative de compréhension du réel raccordant une science de la nature et la doctrine chrétienne de la surnature en une perspective d'unité[1].

Cette dégénérescence de la philosophie s'est faite d'une façon insensible, elle a désarmé à leur insu ceux qui auraient dû rester les éclaireurs de la raison pour jouer efficacement leur rôle de défenseurs de la foi. L'illusion phénoméniste qui commande la dialectique scientiste nous apparaît d'autant plus nettement qu'elle se projette dans un cadre de pensée déformé par l'illusion complémentaire ; par contre, l'illusion fidéiste qui inspire, à notre insu, notre dialectique métaphysiste ressort d'autant mieux aux yeux de nos adversaires qu'elle est amplifiée par le miroir grossissant de leur scientisme.

Prolonger l'opposition des deux dialectiques ne peut que renforcer l'illusion qui les égare et l'aveuglement d'une raison qui joue de plus en plus à vide, depuis que, sous prétexte de se libérer, elle a perdu contact avec les deux sources qui l'alimentent par emprunt au réel, avec la science, qui l'informe sur la nature et la foi, qui l'informe sur la surnature. Il faut donc essayer de nous rendre compte de l'illusion qui stérilise notre dialectique et qui, en aveuglant la raison, sape les fondements de la foi. Que l'on éteigne la raison dans le phénoménisme, en érigeant la science en un semblant de foi ou qu'on l'aveugle par l'idéologisme dogmatiste, en masquant la foi d'un faux air de science, le résultat est le même : on stérilise du même coup et la raison et la foi.

Si la foi, en effet, dépasse la raison, c'est par elle qu'elle s'en-

1. De nos jours comme au moyen-âge, l'aveuglement de la raison s'étale en hallucination collective qui met en péril les fondements de la société humaine. Si le bolchévisme du XIIe siècle, celui des Cathares et des Albigeois a été contrebattu par une croisade de prières et endigué par la force des armes, il a été éliminé surtout par ceux qui ont dissipé l'erreur qui commandait cette hallucination collective. En raccordant la raison et la foi dans une philosophie ouverte sur la nature et sur la surnature, St Albert le Grand et St Thomas ont achevé l'œuvre commencée par St Dominique.

racine dans l'esprit humain et sur elle qu'elle se greffe ; c'est par ce qu'elle a de positif, de vivant et de lumineux que la raison est prédisposition à la foi et non pas ce qu'elle a de négatif, d'obscur et d'inerte. Au lieu donc de nous ingénier à torturer la raison pour lui arracher un aveu d'impuissance, que nous prenons à tort pour un hommage rendu à la foi, au lieu de l'amener à se renier elle-même, sous prétexte de faire place à la foi, il s'agit de développer en elle ce qu'elle a de puissance et de lumière pour que la greffe de la foi puisse prendre sur elle et faire monter sa sève en fruits de vie et de lumière surnaturels.

Qu'on émonde le sauvageon, qu'on mortifie les folles pousses des illusions parasites ! Soit ; par là, on assure la reprise et la vitalité de la greffe, en dirigeant sur elle la montée de la sève. Mais si, avec une maladresse aussi peu clairvoyante que bien intentionnée, on taille et on tranche dans le vif du sujet au risque d'épuiser sa sève et d'éteindre sa vigueur propre, on stérilise la greffe, parfois même on meurtrit le sauvageon par l'essai de greffage qui aurait dû le féconder et le revigorer. Que d'argumentations d'intention apologétique déroutent les âmes sincères, au lieu de les amener à la foi ! Que de démonstrations logiques de l'existence de Dieu aboutissent parfois à éteindre le peu de clarté intellectuelle qui vacillait encore en elles ! Inutile d'insister sur les résultats de cette méthode, ils s'étalent assez dans les récentes enquêtes sur les causes de l'incroyance.

Il reste toujours vrai, comme l'affirme S. Paul et le concile du Vatican, que l'homme peut et doit par les seules lumières de la raison atteindre Dieu et « si nous supprimons la lumière qui guide naturellement les pas de l'homme, nous détruisons toute possibilité d'aller à Dieu », comme le dit élégamment le R. P. Maydieu (Vie Int. du 25-7-1934, p. 265). Cependant « tant d'expériences semblent indiquer que pratiquement les croyants ne suivent pas ce chemin dialectique et que la théodicée n'est pas ou n'est plus une étape réelle sur le chemin qui conduit à la foi », comme le remarque M. Masure (Rev. Apo. de novembre 1934, p. 515).

Si l'homme ne peut identifier Dieu par la foi sans l'avoir déjà découvert par sa raison, si la foi ne peut s'insérer dans la raison pour l'amener à une connaissance surnaturelle de Dieu sans le libre docile mais actif concours de cette dernière, ne sommes-nous pas invités à distinguer une théodicée réelle et une théodicée

factice ? Théodicée réelle, la démonstration qui part des faits observés et constatés « per ea quae facta sunt » et amène l'intelligence en face des invisibles aspects de Dieu qui se révèlent dans et par l'œuvre créatrice : « Invisibilia enim Ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas : ita ut sint inexcusabiles. » Théodicée factice, la dialectique qui inverse le sens normal de marche de la raison, en subordonnant la démonstration de l'existence de Dieu à des postulats indémontrables érigés en principes et qui aboutit à l'abstraction d'une entité formelle que par antiphrase, sans doute, on a nommé « *le Dieu des philosophes* », en opposant ce Dieu laïcisé « *au Dieu des Croyants*[1] ».

Au lieu d'être, comme la théodicée réelle, une étape, ou plutôt une progression effective de la raison sur le chemin qui conduit à la foi, cette théodicée factice est plutôt un arrêt, parfois même une régression de la raison, qui lui fait tourner le dos aux réalités éclairées par la foi et déjà confusément tirées de l'ombre par sa propre lumière. Que, sous prétexte d'accréditer cette inversion dialectique, on ait tenté de la couvrir du nom de S. Thomas, l'illusion n'en est que plus grave. La théodicée du saint docteur implique l'initiative d'un penseur qui se place avec toute la science de son époque en face de l'œuvre réelle de Dieu, pour connaître le Créateur à ses réalisations effectives. L'inver-

1. Une fois lancée sur cette pente, la dialectique a continué, sous le couvert d'un spiritualisme illusoire, à laïciser Dieu et les relations de l'homme avec Dieu. A ce semblant de « Dieu des philosophes » il fallait un semblant de culte, d'où l'invention logique d'une religion naturelle; cette religion laïcisée a perdu assez vite son vernis métaphysique pour prendre l'aspect d'une simple morale naturelle qui s'est laïcisée elle aussi en morale dite positive, d'inspiration scientiste et sociologiste. Nous en sommes là, les bolchévistes poussent cette logique hallucinatoire jusqu'à ses conséquences ultimes.

Ceci nous aide à comprendre la justesse des remarques de M. Masure sur la Religion naturelle (*R. Ap.*, novembre 1934) : « On n'a pas souvent pratiqué la religion naturelle avant d'être chrétien ni pour le devenir. L'histoire nous montre que les hommes sont toujours allés directement à la religion surnaturelle au sens le plus général du mot; et toutes les tentatives essayées au cours des siècles pour mettre sur pied une religion simplement rationnelle, en Grèce peut-être autrefois par les philosophes, à Rome par les Stoïciens, chez nous au XVIIIe siècle par Voltaire ou J.-J. Rousseau, au XIXe par les maîtres de l'école spiritualiste et les fondateurs de l'école laïque, ont échoué devant le dégoût, l'indifférence et souvent les sourires du public ». (P. 515.) Si ces tentatives n'ont pas réussi à accréditer l'illusoire religion naturelle, elles ont contribué à discréditer la religion authentique et à stériliser la vie religieuse dans bien des âmes, sous le couvert d'un spiritualisme factice plus dangereux que l'athéisme militant.

sion dialcetique s'est opérée dans le sens d'une théodicée factice, quand, au lieu de se placer avec l'Ange de l'Ecole en face de l'œuvre créatrice elle-même, on s'est mis en face de ses écrits pour les commenter dialectiquement sans se référer par lui et avec lui à la création divine dont la science aristotélicienne aidait à scruter le mystère.

Cette dialectique se meut avec d'autant plus d'aisance sans jamais se heurter au mystère de l'existence, qu'elle s'est mise plus délibérément en marge du réel ; aussi reste-t-elle sans emprise sur les esprits alors que la science dérive de plus en plus l'attention de son côté, à mesure qu'elle touche de plus près au mystère du réel et qu'elle se mêle plus étroitement à la vie concrète des individus et des groupes sociaux. C'est en effet par sa pénétration dans la vie concrète et non par les moyens factices d'une vulgarisation souvent plus tendancieuse que bien informée, que la science s'est imposée à l'attention et qu'elle a envahi les programmes d'enseignement et tous les moyens d'informations. Elle est entrée dans les composantes de la pensée humaine, dans les directives de l'opinion publique et dans les lignes de force de la civilisation à mesure qu'elle étendait la maîtrise de l'homme sur le monde physique, biologique et psychique, et qu'elle s'imposait comme moyen de communication et comme moyen de subsistance, en rénovant les techniques de production et d'échange.

Plus la science développera la maîtrise de l'homme sur la nature, plus elle s'imposera comme force spirituelle et marquera son influence sur l'orientation des esprits et la marche des civilisations. Il importe que cette force spirituelle ne joue pas en aveugle ni qu'elle soit dévoyée, sinon elle deviendra, avec le scientisme, le plus sûr engin de destruction de ce qu'il y a de plus humain ou de plus divin dans l'homme ; inversant le sens de marche de l'existence, elle annihilera les forces spirituelles qui entraînent l'homme à sa fin essentielle et qui sont les forces de croissance de la personne humaine. Il faut donc qu'elle s'éclaire à une philosophie, qui la réfère au réel et la fasse concourir à sa place avec les aspirations morales et religieuses à l'achèvement et à la fin dernière de l'homme.

Entre la science qui capte de plus en plus les clefs de la vie présente et la foi qui détient les clefs de la vie éternelle, l'antagonisme actuel doit se résoudre en accord, permettant à ceux qui s'orientent résolument vers la vie éternelle de voir plus clair dans

les obscurs problèmes de la vie présente et à ceux qui tâtonnent dans les obscurités de la vie présente de trouver une éclaircie du côté de la vie éternelle. Laissons aux plus jeunes l'illusion de croire que cet accord se fera de lui-même ou sans grand effort. Comme le fait justement observer M. Henri Simon, à propos de l'ouvrage de M. Davenson sur « les fondements d'une culture chrétienne », « La possession de la vérité surnaturelle et même le ferme propos d'agir et de penser en sa conformité ne nous livre pas nécessairement la clef des difficultés naturelles. S'il ne fait pas l'effort dialectique et pratique pour les résoudre dans leur ordre, le chrétien, même de bonne volonté, reste dépourvu devant elles ; il ne possède pas en tant que chrétien la réponse à tous les sphinx. Non, tout n'est pas simple : nous savons où aller, certes ; mais comment nous irons, c'est ce qu'il n'est pas aisé de dire. Rechristianiser une culture obscurcie de tant de paganisme, de matérialisme et d'autres erreurs, c'est tâche à faire, mais ce n'est pas tâche facile. » (Vie Intel. 25-7-34, p. 214, 215.)

La culture qu'il s'agit de christianiser, c'est d'abord la nôtre, car dans la mesure même où notre pensée n'a pas fait l'effort nécessaire pour s'éclairer et se raccorder à notre foi, elle a été entrainée à la dérive par les courants du naturalisme ; à notre insu, notre culture est obscurcie de matérialisme et alourdie de paganisme. Aussi, n'est-ce pas tâche facile que de découvrir, par delà la sincérité profonde de notre foi et notre loyale docilité aux directives doctrinales de l'Eglise, les illusions qui en voilent la vérité ou en obscurcissent l'expression, et de réajuster nos habitudes de pensée à notre foi vivante par un effort de réflexion qui les harmonise.

Les difficultés de cette tâche viennent de l'ampleur du travail qu'elle exige et des réactions qu'elle suscite dans l'ambiance intellectuelle ; S. Thomas a connu les unes et les autres ; il en a triomphé. Il est vrai qu'il bénéficiait des efforts de plusieurs générations de penseurs qui lui ont ouvert la voie, en élaborant les éléments de sa synthèse et en préparant un accueil favorable à ses innovations. A l'heure actuelle, la même tâche s'inaugure : ce qui germe obscurément dans les discussions au sujet de la philosophie chrétienne, c'est une philosophie normale, assimilant en vue d'ensemble du réel les vues partielles des sciences expérimentales, psychologiques et morales pour les raccorder aux données de la Révélation chrétienne. Permettant d'entrevoir dans

une même perspective l'œuvre actuelle de Dieu dans la nature et dans l'homme et son prolongement dans la surnature, elle contribuera à dissiper l'illusion scientiste qui égare et aveugle les civilisations modernes et l'illusion métaphysiste qui énerve la vigueur et la lucidité de la pensée chrétienne, et à ordonner le savoir rationnel à la sagesse morale et à la foi religieuse. Puisque le devenir spirituel de l'homme qui s'alimente à Dieu par la religion prolonge le devenir des diverses assises d'existence qui constituent l'édifice complexe de son être, il faut mettre en lumière l'ordre total de réalisation des existences et montrer comment l'homme dépasse la nature où s'élaborent les premières assises de son être et s'appuie sur elle pour collaborer docilement avec Dieu à la surnaturalisation chrétienne et à l'achèvement définitif de son être.

Se proposer de mettre en lumière l'ordre total de réalisation des existences, tel qu'il est jalonné par la science dans la nature, et par la foi dans la surnature, c'est simplement reprendre le dessein et continuer l'œuvre de S. Thomas. Puisque le travail d'élaboration est déjà commencé, nous pouvons le suivre aux résistances qu'il suscite et voir comment l'effort des penseurs tend à une philosophie normale, par delà le scientisme et le métaphysisme.

2° *Vers une philosophie normale*

En raccordant dans une même perspective les aperçus de l'idéalisme moderne et ceux du réalisme médiéval, « *la Pensée* » de M. Blondel s'évade du cercle enchanté du métaphysisme : elle se rouvre plus largement au réel en découvrant les réalités cosmiques, biologiques et psychiques qui lui sont immanentes et qui servent de support à l'activité de l'esprit humain comme de tremplin à ses aspirations.

A l'effort de M. Blondel pour réincarner dans la nature l'esprit humain qui la transcende, correspond celui des penseurs qui rompent avec le scientisme et qui, projetant sur la nature et sur l'homme la lumière de la pensée scientifique, voient se refléter dans les directives des sciences expérimentales les directives de l'ordre de réalisation des divers étages d'existence qui préparent et préforment l'avènement de l'esprit humain[1].

Ces deux efforts complémentaires tendent à situer l'esprit hu-

1. Les plus représentatifs, à notre avis, sont les penseurs qui collaborent aux « *Cahiers de la philosophie de la nature* » et aux « *Recherches*

main dans le prolongement des réalités cosmiques, biologiques et psychiques et à montrer qu'il est actionné lui aussi par l'impulsion qui actionne et dirige toute l'entreprise créatrice. Ils convergent vers une vision pluraliste du monde où les divers genres d'existence s'ordonnent à une fin unique sous la mystérieuse impulsion d'où procèdent leur avènement et leur devenir.

Lorsqu'ils essaient de rendre plus nette leur vision d'ensemble du réel, les penseurs contemporains se retrouvent en face du problème de la Création, que les Docteurs chrétiens du moyen âge ont extrait du livre de « la Genèse », pour l'introduire dans la spéculation rationnelle et dont ils ont esquissé une première élucidation philosophique dans la théorie des « *degrés de l'être* ». C'est par la progression de l'enquête scientifique, par la spécialisation graduelle de ses méthodes, qu'ils ont été ramenés en face de ce problème. Ils l'entrevoient sous son aspect dynamique, comme processus de genèse et de différenciation graduelle de types d'existences solidaires et hiérarchisées, car l'ordonnance actuelle des méthodes scientifiques semble refléter de plus en plus nettement à la pensée l'ordonnance des existences concrètes et les sciences expérimentales, physiques, biologiques, psychiques et morales apparaissent comme des observatoires spécialisés, poursuivant l'analyse rationnelle de la constitution des divers étages d'existence et découvrant peu à peu les génératrices qui commandent leur réalisation. Non seulement les sciences expérimentales agrandissent et précisent notre vision du monde, mais elles sont un effort méthodique de la raison pour s'informer exactement sur le réel, pour démêler cet écheveau d'existences enchevêtrées et ordonner leur diversité dans l'unité d'une même inspiration[1].

philosophiques »; mentionnons aussi les travaux du « *Groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques* » et les essais si pénétrants de M. J. Chevalier.

1. Cette collaboration de l'enquête scientifique à la philosophie était prévue et espérée par les penseurs les mieux informés : dès 1908 le R. P. Geny écrivait dans la *Revue de philosophie* (p. 460) : « On verra alors la métaphysique, au lieu de perdre son temps et ses forces à mutiler les résultats de la science positive pour les faire entrer dans les moules étroits de l'idéalisme, les accepter et s'en servir pour en tirer ce qui est implicitement contenu, la réponse aux questions d'origine et de fin que se pose irrésistiblement l'âme humaine ». M. Bergson dans son « *Introduction à la métaphysique* » donnait la même note : « Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science; en même temps qu'elle constituerait la métaphysique en science positive, je veux dire progressve et indéfiniment perfectible, elle amènerait les sciences positives proprement dites à prendre conscience de leur portée véritable, souvent très supérieure à ce qu'elles s'imaginent ». (**Bergson, « *La pensée et le mouvant*, p. 214.**)

Aussi, lorsqu'on se demande pourquoi l'entreprise d'exploration du réel par les méthodes expérimentales est née et s'est développée en milieu chrétien, dans une civilisation éclairée par la révélation judéo-chrétienne, il faut se reporter aux penseurs et aux artistes de la chrétienté médiévale ; ceux-ci, avec leur curiosité confiante d'enfants de Dieu, ont essayé de comprendre l'entreprise créatrice du Père céleste et ont esquissé dans leurs écrits philosophiques comme aux portails des cathédrales les premières « *Images du monde* ». C'est de ce premier élan de curiosité que procède, par l'obscurs tâtonnements, l'enquête méthodique des sciences positives : prenant le réel dans le sens même de son développement, celle-ci découvre peu à peu l'ordre de réalisation des diverses existences, physiques, biologiques et psychiques à mesure qu'elle précise leurs lois de genèse et d'évolution dans le temps, leurs lois de structure et d'extension dans l'espace, leurs lois de fonctionnement et d'interadaptation par mouvements. Quand S. Thomas a posé, dans les perspectives de la philosophie qu'il christianisait, le problème de la Création comme celui d'une participation graduelle des êtres contingents à l'Existence divine, il n'a sans doute pas entrevu tout le développement que prendrait la semence chrétienne qu'il jetait dans le champ de la spéculation rationnelle. Il le pressentait cependant et le dirigeait à l'avance quand il fondait la méthode d'analogie sur la proportion réelle qui existe entre les créatures et Celui qui est leur principe et leur fin. « Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi preexistat in ipso quaedam proportio ad finem. » (De Veritate, Q. 14, a. 2.) Pour le saint Docteur en effet, comme le rappelle le P. Motte, « toute l'histoire de l'humanité se déroule, de la Création à la consommation finale, selon un unique dessein de salut éternel. Tout l'ordre des choses humaines et des choses naturelles faites pour l'homme ne prend son sens véritable que dans la perspective chrétienne. C'est donc une nécessité que les divers degrés de l'être s'ordonnent suivant une hiérarchie, où, tout en se distinguant, ils s'unissent par leur commune participation à l'ordre divin ; c'est une nécessité que chaque être dépende de son milieu total et le conditionne ». (La philosophie chrétienne, p. 79, 80). S. Bonaventure le devinait aussi, quand il recherchait dans la nature les « *traces*, les *vestiges* et *les images de Dieu* ».

A l'heure actuelle, lorsque la réflexion philosophique s'appli-

que à discerner le sens des découvertes scientifiques, elle tend invinciblement vers l'analyse de la constitution des divers genres d'existence afin d'y retrouver les facteurs de leur réalisation ; c'est dans la direction du mystère le plus profond, celui de la constitution trinitaire de l'Unité Divine, qu'elle s'oriente malgré elle pour élucider les problèmes, dont les sciences lui précisent l'énoncé et pour trouver la clé de l'explication du réel.

Ce qui l'entraîne dans cette direction, ce n'est pas une irrationnelle vague de mysticisme, ni une infiltration de la théologie catholique, car la plupart des théologiens sont plutôt hostiles à l'intrusion de la réflexion philosophique dans le mystère[1], c'est une prise de conscience de plus en plus nette des données d'observation qui commandent la position et dirigent l'élucidation des problèmes. A mesure qu'elle se relie plus étroitement à l'enquête expérimentale des savants, qui explorent le fonctionnement, la structure et la genèse des réalisations concrètes, la réflexion philosophique est mieux guidée par les directives qui s'imposent à l'observation scientifique et grâce à elles, pénètre peu à peu dans le mystère de la constitution des existences concrètes pour discerner leur armature interne et leur mode d'assemblage dans la nature et dans l'homme.

Les lignes d'assemblage de l'univers se reflètent dans les lignes d'assemblage de l'enquête expérimentale, car à mesure qu'elle poussait plus avant son exploration, la pensée scientifique était amenée à éliminer les postulats conventionnels initiaux pour se mouler plus exactement sur l'ordre de réalisation des existences et à spécialiser ses méthodes pour les adapter à chacun des étages de la création. Les renseignements de l'histoire sur le déve-

1. Cette ouverture de la raison sur le mystère et sa collaboration avec la foi sont admises par le R. P. Motte : « En permettant à la raison d'aller jusqu'à reconnaître et situer sans erreur *Celui qui est*, la foi achemine la philosophie vers la plénitude de pénétration, de cohésion et de rectitude compatible avec la misère présente. Si la philosophie pouvait jamais se constituer et se formuler à l'état de science parfaite et universellement valable, c'est dans cette ligne qu'elle y parviendrait ». Plus nette encore la déclaration du R. P. Sertillanges : « Théologiquement vous allez de Dieu à la terre. Pourquoi ne referiez-vous pas le même trajet en sens inverse par les méthodes philosophiques ;... Il y a une liaison de fait, on doit pouvoir passer d'un domaine à l'autre, non par démonstration, mais par orientation, ménageant une unité intelligible, si hétérogène qu'elle soit entre les données de la raison et les données de la foi. Ce que je conçois, c'est une philosophie au contact des mystères, s'éclairant des mystères et allant à leur rencontre. Je crois que ces points mystérieux peuvent féconder tout le reste de la philosophie en même temps que la couronner. (*La Philosophie Chrétienne*, p. 112 et 124.)

loppement des diverses disciplines scientifiques, ceux de la cosmologie sur l'évolution des divers genres d'existence font apparaître le même ordre de classement des êtres, comme si la loi qui règle dans la nature le processus de différenciation et de hiérarchisation des genres d'existence, s'était imposé à la pensée scientifique pour régler l'ordre d'apparition et la spécialisation graduelle des méthodes d'investigation.

Non seulement l'enquête scientifique offre à la réflexion philosophique un critérium objectif de classement des existences, mais elle lui permet d'entrevoir le caractère essentiel de chacun et la nouveauté qu'il introduit dans l'univers. Prenant les diverses existences dans leur position normale, dans le cadre de l'espace et du temps où elles se meuvent, elle retrouve pour chaque étage les lois de genèse individuelle et d'évolution spécifique, les lois de structure interne et de composition dans l'espace, les lois de fonctionnement et l'adaptation mutuelle par mode de mouvement : par là, elle oriente la pensée vers les génératrices immanentes aux divers types d'existence, vers les facteurs qui commandent leur réalisation et règlent leur prise de possession effective du temps, de l'espace et du mouvement. Les directives d'analyse ontologiques, que l'observation impose à la pensée scientifique, permettent à la réflexiou philosophique de découvrir l'armature de chaque genre d'existence, en précisant le rôle propre et la solidarité fonctionnelle des triples génératrices de chaque genre de réalisation.

Chaque existant s'affirme à l'observation comme une permanence plus ou moins durable, une présence plus ou moins étendue, une action plus ou moins autonome ; aussi est-on amené à rechercher pour chaque type d'existence ce qui ordonne son devenir dans le temps en unité de vie individualisée par captation de la durée, ce qui commande son extension dans l'espace en unité de présence plus ou moins consciente de soi et du milieu, ce qui règle son fonctionnement et son adaptation aux autres êtres en initiatives motrices plus ou moins spontanées. En accord avec l'ontologie traditionnelle, on admet que l'être créé, en tant qu'il est substance est cause seconde, mais cause réelle et effective de soi, « causa sui », en ce sens que son impulsion ou sa propulsion dans le temps et l'espace procède d'une vertu créatrice qui lui est immanente, d'une génératrice de l'énergie qu'il met en œuvre dans l'acte d'exister. S. Thomas a mis en lumière

cette thèse dans le « De ente et essentia » que commentait d'une façon pénétrante le regretté P. Roland-Gosselin dans la Bibliothèque thomiste. Mais comme une observation plus précise montre que « *exister* », c'est à la fois *vivre*, prendre possession de l'ordre du temps par génératrice de durée individuelle qui l'intériorise en l'unité d'un élan unique, *connaître*, prendre possession du milieu spacial par présence intériorisant en son unité les autres présences, *agir*, prendre possession du mouvement par spontanéité régulatrice des relations aux autres êtres, on est amené à discerner dans l'armature complexe de l'existant les trois génératrices qui commandent solidairement sa réalisation, ce qui le fonde et le centre sur lui-même comme élan de vie individuelle, ce qui le rend présent à soi et au milieu par extension de présence en connaissance, ce qui règle son devenir individuel en accord avec le milieu par spontanéité motrice plus ou moins autonome. Dans chaque étage d'existence explorées par la science, les mêmes directives d'analyse se sont imposées peu à peu aux diverses disciplines expérimentales et les ont amenées au triple point de vue génétique, morphologique et dynamique, pour discerner les façons d'exister des divers genres et traduire en lois, leurs modes de genèse et d'évolution dans le temps, leurs formes de structure et de mise en présence dans l'espace, leurs manières de fonctionner et de réagir les uns sur les autres par des mouvements de complexité croissante.

Reliée d'une façon effective et souple aux existences concrètes par les disciplines scientifiques qui les expérimentent et traduisent à la pensée leurs directives de réalisation, la philosophie de la nature ne se développera plus en marge de la nature elle-même, par spéculation arbitraire ; elle retrouvera la continuité de progression de l'entreprise créatrice, dont les divers ateliers spécialisés et hiérarchisés sont ordonnés à la réalisation de l'être humain. Dans la philosophie de l'homme est impliquée celle de la nature, car la nature est immanente à l'homme, c'est lui qu'elle prépare, assise par assise, et par lui qu'elle s'achève : ce qui s'étage dans l'univers en genres d'existence différenciés par leurs modes de genèse, de structure et de fonctionnement, se retrouve dans l'édifice complexe de l'être humain comme assises constitutives et supports nécessaires de l'animation spirituelle qui les déborde et spécifie l'homme. Degré par degré, se réalise plus durable, plus étendue, plus active, la prise de possession effective

de leur cadre de permanence, de présence et d'action, par les divers genres d'existence qui préparent et préforment l'homme : chaque assise supérieure imposant ses lois propres d'évolution temporelle, de structure spaciale et de fonctionnement, aux assises précédentes, dont elle intériorise le devenir, l'extension et l'action par ses propres génératrices[1].

Cette prise de possession graduelle du cadre total de permanence, de présence et d'action par les divers genres de réalisation, énergies cosmiques, construction organique végétale, spontanéité motrice animale, conscience animale, esprit humain, se reflète déjà assez nettement dans les directives scientifiques pour qu'on puisse en esquisser sommairement le schéma[2], et noter le caractère essentiel et le coefficient de réalité de chaque assise d'existence.

1° *Les génératrices des énergies physico-chimiques*, qui s'étalent en expansion indéfinie dans les masses cosmiques, nébuleuses et systèmes stellaires ou planétaires, sont ordonnées à une prise de possession graduelle mais fragmentaire du milieu spacial ; elles l'activent par le rayonnement rythmé des trois énergies qui constituent le dynamisme interne des condensateurs atomiques et qui règlent leurs interactions.

2° *Les génératrices de la construction organique* qui se superposent à celle des énergies cosmiques pour constituer un nouvel ordre de genèse, de structure et de fonctionenment dans les édifices de la vie végétale, sont ordonnés à une prise de possession graduelle et fragmentaire du temps, ordre de permanence. Les organismes végétaux ont pour caractère essentiel de se reproduire par génération, de prendre possession de l'ordre temporel par une continuité indéfinie de cycles vivants individualisés qui rejouent indéfiniment, suivant un rythme spécifique, en perpétuant l'étincelle créatrice qui soutient leur devenir.

1. C'est cette régulation fonctionnelle exercée par un étage d'existence supérieur sur l'étage précédent, que vise le concept de *forme*, dans l'ontologie traditionnelle : ce concept doit être précisé suivant les divers points de vue, génétique, morphologique et dynamique, pour les divers degrés de l'être, en liaison, avec les concepts complémentaires de substance et de cause ; il prend un sens différend suivant qu'il se réfère dans l'être, soit à ce qui commande la *formation* de l'individualité, soit son *information* sur le milieu externe par connaissance, soit sa *conformation* aux autres êtres par activité motrice ou initiative spontanée.

2. L'exposé et la justification détaillée de cet aperçu sur l'ordre de réalisation solidaire de l'univers et de l'homme exigerait tout un ouvrage, qui d'ailleurs est en préparation depuis de longues années.

3° *Les génératrices de la spontanéité motrice*, qui impose sa loi aux deux assises précédentes pour constituer le règne animal inférieur, protozoaires et invertébrés, sont ordonnés à une prise de possession graduelle et fragmentaire du mouvement, synthèse de déplacement dans l'espace et de succession dans le temps. Chez les protozoaires et les invertébrés, la construction de l'organisme et le fonctionnement de la vie végétative sont régies par les génératrices de la spontanéité motrice qui intègrent le mouvement en processus d'adaptations spécialisés et automatiques, afin de libérer l'organisme et lui donner une première ébauche d'autonomie vis-à-vis du milieu spacial où sont fixés les édifices végétaux.

4° *Les génératrices du psychisme animal*, qui commande les trois assises précédentes pour constituer le règne animal supérieur, les vertébrés, sont ordonnées à une prise de possession synthétique, à une intégration encore limitée et spécialisée du milieu spacial et de l'ordre temporel par une ébauche de conscience spontanée. Par la conscience et son organe, le cerveau unificateur du système nerveux, vital, réceptif et actif, l'intériorité vivante s'éclaire sur elle-même et sur le milieu, pour régler ses relations avec les autres êtres. Elle rend transparent son propre devenir en actualisant en mémoire spontanée son passé vécu et en imagination spontanée son avenir immédiat ; elle intériorise dans son extension le voisinage externe en connaissance sensorielle fragmentaire et spécialisée et se rend présent et immanent ce qui est distant et distinct : par là, elle peut s'adapter aux conditions variables du milieu, par connaissance de ses besoins individuels et des ressources de l'ambiance. La conscience psychique, spécialisée et spécifique, qui se superpose à la spontanéité instinctive, implique une prise de possession et une actualisation partielle du devenir temporel et du milieu spacial et de la spontanéité motrice par les triples génératrices des tendances vitales individuelles, des perceptions sensorielles et des processus d'adaptations intégrés en habitudes. Perspective ouverte au vivant sur son devenir individuel pour l'intérioriser en mémoire rétrospectrice et en imagination prospectrice et sur le milieu immédiat pour l'intérioriser en connaissance sensorielle, la conscience permet au vivant de jouer son rôle dans le consortium des vivants, de régler son adaptation au milieu et même d'être per-

méable aux influences psychiques de l'homme, par le dressage et la domestication.

La lente gradation des quatre assises précédentes marque une participation de plus en plus effective à l'existence : l'extension indéfinie des énergies cosmiques dans l'espace, la tension vitale indéfinie des organismes végétaux dans la durée, la spontanéité motrice des vivants animés, l'intériorisation en conscience du devenir temporel et du milieu spacial par le psychisme animal, préparent et préforment l'avènement de l'esprit humain et la participation effective de l'homme à l'infinité et à l'éternité de l'Existence totale.

5° *Les génératrices de l'animation spirituelle* se superposent à celles de la conscience psychique et des assises précédentes pour donner à l'homme sa forme spécifique ; elles sont ordonnées à une prise de possession intégrale du cadre total d'existence, pour mettre l'homme en présence de soi-même et de la Réalité qui l'actualise.

A l'observation psychologique l'esprit humain se révèle sous forme de *raison*, d'influence régulatrice s'exerçant sur la conscience psychique, pour ordonner la multiplicité de ses tendances vitales spécialisées à l'unité d'une aspiration spirituelle individuelle, avide d'éternité, la multiplicité de ses informations sensorielles à l'unité d'une vue universelle, perceptrice d'infinité, et la multiplicité de ses habitudes spécialisées à l'unité d'une volonté, source d'initiatives libres réglant l'accord de la personne humaine avec le réel.

L'influence exercée par l'esprit sur la conscience pour l'unifier en raison personnelle et refléter l'universalité du réel à l'unité du moi individuel, indique au philosophe comment l'esprit déborde et domine la conscience : au niveau de la conscience spontanée, l'existence humaine s'ouvre sur le devenir actuel et le milieu immédiat pour s'adapter à la nature et à la société humaine en fonction de ses besoins internes et des ressources externes. Au niveau de l'esprit, l'homme intériorise tout le devenir temporel et tout le milieu spacial en sentiment d'identité individuelle et en perspective universelle pour rester présent à soi-même et à tout le réel par connaissance plus ou moins confuse ; ainsi ouvert sur l'éternité et l'infinité, il devient perméable à l'Impulsion créatrice divine et peut l'intérioriser librement en volonté per-

sonnelle ; il peut sous sa propre responsabilité la faire sienne ou la rejeter, car il doit collaborer à son propre achèvement et se réaliser graduellement en accord et en communion avec Dieu et la société spirituelle.

Par l'animation spirituelle qui intériorise les assises inférieures, l'homme s'unifie lui-même dans l'unité du réel, pour l'assimiler d'une façon personnelle et s'assimiler soi-même au Réel. Par les trois génératrices qui commandent sa réalisation spirituelle, l'homme est préadapté et ordonné à une participation définitive à l'Existence totale : par elles, en effet,

Il s'individualise comme vie d'une âme captatrice d'éternité ;

Il s'universalise comme vue d'une intelligence perceptrice d'infinité ;

Il se personnalise comme initiative d'une volonté perfectrice de son être par don de soi à Dieu et captation de Dieu en soi.

A) Par son âme, génératrice de vie spirituelle, l'homme est posé dans son indépendance individuelle comme un rejet d'existence distinct qui prend possession intégrale du devenir temporel et l'intériorise dans l'unité d'un élan vital transparent à soi-même par sentiment d'identité, par mémoire actualisatrice du passé et imagination créatrice ou prospectrice de l'avenir.

B) Par son intelligence, génératrice de connaissance spirituelle, l'homme a conscience de son interdépendance universelle en devenant présent à tout le réel ; il intériorise en connaissance et tient présent à l'intime de soi-même tout ce qui est distant et distinct de lui dans le cadre de l'espace et du temps. C'est par cette omniprésence et cette perspective ouverte sur l'universalité que l'homme peut prendre conscience réfléchie de son moi individuel dans l'unité du réel.

C) Par sa volonté, génératrice de personnalité spirituelle, l'homme actualise la puissance vitale de son âme individuelle et la connaissance de son intelligence universelle en initiatives d'adaptation spirituelle au réel, pour compléter son être et le parfaire en l'harmonisant de l'intérieur au monde spirituel. Il s'unifie lui-même en personne spirituelle, en s'unissant de lui-même au monde spirituel et il développe sa personnalité à mesure, que par amour, il individualise la Réalité universelle et l'assimile pour se compléter lui-même et qu'il universalise son individualité, en l'ouvrant par amour au monde divin et spirituel.

La volonté règle la croissance spirituelle et la réalisation défi-

nitive de l'être humain, en accordant ou en opposant ses initiatives propres à l'Initiative créatrice, d'où procède tout don d'existence, et qui s'intériorise en elle sous forme d'exigence morale, de *dictamen* de la conscience, pour stimuler, éclairer et guider son élan de croissance spirituelle. Par docilité ou résistance à l'Initiative créatrice qui se prononce en lui dans chaque acte réfléchi et volontaire, l'homme se réalise comme personne spirituelle et prend position définitive dans la cité de l'Esprit. C'est bien dans la « *bonne volonté* », comme l'a entrevu M. Bergson chez les Mystiques chrétiens, que se dévoile le secret de la création, car c'est par son concours que s'achève et réussit l'entreprise créatrice. La bonne volonté, telle qu'elle s'épanouit chez les saints où elle est éclairée, alimentée et guidée, par les lumières, les secours et les directives authentiques de l'Eglise, est réponse active et personnelle d'amour à l'amour créateur, initiative humaine de réception d'existence spirituelle accordée à l'Initiative divine émettrice d'existence spirituelle. A Dieu qui s'entr'ouvre par initiative d'amour dans l'acte créateur, pour se reproduire lui-même en des êtres faits à son image, l'homme s'entr'ouvre par bonne volonté pour faire sienne l'intention créatrice, en assimilant le don d'existence que Dieu lui propose et pour reproduire Dieu en soi par amour en se produisant soi-même comme image de Dieu[1].

Lorsqu'on a suivi le développement graduel de l'initiative créatrice dans les divers étages du monde physique, organique, biologique et psychique, où s'ébauchent les premières assises de l'être humain, lorsqu'on a entrevu l'élargissement progressif des existences prenant possession de l'espace et du temps par des formes de vie, de connaissance et d'action de plus en plus parfaites, on discerne mieux comment l'homme intègre en soi et dépasse toute la nature, pour prendre conscience et possession de soi en face de son mystérieux Auteur, comme il est amené, par l'ordre moral et religieux, à participer à l'existence totale et à

1. L'action créatrice divine peut être entrevue par analogie avec l'action éducatrice : l'éducateur se reproduit lui-même dans ses élèves en leur transmettant, sans s'appauvrir, le meilleur de sa pensée et de sa vie spirituelle, pour éclairer leur pensée et fortifier leur vie spirituelle. Les élèves sont d'autant plus eux-mêmes et développent d'autant plus leur personnaité qu'ils assimilent plus activement les richesses spirituelles qui leur sont offertes. Analogie lointaine, sans doute, mais qui peut être suggestive et éclairer l'action créatrice au niveau de l'esprit.

prendre forme personnelle et place définitive dans la Cité spirituelle.

Dans les perspectives d'une philosophie normale, l'institution chrétienne s'intègre à l'entreprise créatrice au niveau de l'esprit humain pour lui donner son achèvement normal d'après un Type authentique. L'initiative créatrice qui a lancé, éclairé, dirigé l'évolution et l'ascension graduelle des énergies cosmiques, des constructions organiques, des vivants instinctifs et conscients, pour réaliser l'homme en intelligence et en maîtrise autonome de soi et du réel, se prolonge, par delà la défaillance originelle de la liberté humaine, en Initiative rédemptrice judéo-chrétienne ; elle relance, éclaire et dirige d'après un Modèle authentique et définitif, l'évolution spirituelle et la transformation surnaturalisatrice des existences humaines, en les faisant collaborer librement au développement et à l'achèvement de leur personnalité spirituelle définitive, dans les obscures limites du devenir terrestre, que fait éclater la mort, naissance à la vie définitive.

Sans doute, pour saisir nettement la relation ontologique de l'homme à Dieu, telle qu'elle est impliquée par la création, divine initiative de communication d'existence, par la responsabilité morale, initiative humaine de réception d'existence et par la religion chrétienne, harmonisation authentique des deux initiatives, divine et humaine, il faudrait analyser la constitution de l'unité d'existence humaine et de l'Unité divine et préciser le rôle des principes qui fondent la distinction substancielle de la vie humaine individuelle et de la Plénitude de Vie divine, qui maintiennent l'immanence formelle de l'intelligence humaine à la Plénitude d'Intelligence divine et qui ordonnent la participation active et l'harmonisation de la volonté humaine à la Plénitude d'Amour. Il suffit pour l'instant de remarquer que la méthode objective d'analyse de l'être complète et précise la méthode d'analogie familière aux penseurs chrétiens et permet de discerner plus nettement l'ordre et les facteurs de réalisation des divers types d'existence, en notant leur analogie effective et leur degré de participation à la Plénitude d'Etre, qui actualise en perfection absolue l'éternité et l'infinité, cadre d'existence dont prennent possession graduelle les créatures.

En précisant l'énoncé et la méthode d'élucidation des problèmes fondamentaux, la philosophie normale aidera la théologie à explorer plus à fond le contenu de la Révélation chrétienne et à

mieux soumettre l'intelligence à la lumière de la foi, pour faciliter l'assimilation des vérités révélées. Elle aidera aussi à résister à la tentation de prendre pour des énigmes les mystères révélés, car, à l'initiative de Dieu révélant et dévoilant la réalité de son être et de notre être en lumière de vérité, doit répondre l'effort de notre pensée pour introduire en elle cette grâce de lumière et se christianiser en envisageant toutes choses du point de vue de l'Homme-Dieu.

De même que l'homme ne peut résoudre activement et effectivement le problème de sa destinée sans le secours de la Rédemption chrétienne, il ne peut résoudre théoriquement le problème de la connaissance du réel sans le secours de la Révélation chrétienne : aussi, dans la mesure où la réflexion philosophique s'ajuste au réel et retrouve le sens de développement de l'entreprise créatrice, elle s'ordonne à la vérité chrétienne, qui éclaire l'achèvement spirituel de la création et l'harmonisation graduelle et définitive de l'homme à Dieu.

Si l'enquête philosophique est actuellement amenée, par le progrès des sciences d'observation, en face du mystérieux problème de la constitution des existences, n'a-t-elle pas été orientée dans cette direction par la pensée chrétienne du moyen âge, avide de mieux connaître l'œuvre divine, qui se réalise dans l'univers et dans l'homme. Au delà des systèmes antérieurs qui discréditent la nature et l'homme en les rendant imperméables à l'action divine et à l'intelligence humaine, s'élaborent une cosmologie et une anthropologie normales faisant entrevoir l'univers et l'homme dans leur relation ontologique avec Dieu et se raccordant aux directives de la révélation chrétienne qu'explicite la théologie catholique. Marquant le point de jonction et la rencontre des initiatives humaines de recherche du vrai et de l'initiative divine révélatrice de vérité, la philosophie chrétienne coïncidera avec la philosophie normale, « avec la philosophie une, intégrale et universelle » suivant l'expression de M. Blondel qui restera le meilleur ouvrier de cette rénovation philosophique. S'exerçant à voir le monde et l'homme dans le sens définitif que lui donne la Rédemption, le chrétien sera mieux disposé à prendre ce monde et la vie humaine dans le même sens, et à collaborer activement en soi et autour de soi à l'œuvre divine, qui se poursuit et qui ne peut réussir que par son concours intelligent, libre et docile.

Cette philosophie est-elle un simple souhait et une lointaine espérance ? Ne serait-elle pas déjà en voie de réalisation dans les essais des penseurs contemporains ? De même qu'après les tâtonnements spéculatifs des astrologies et des alchimies, les sciences spécialisées ont pris possession de leur méthode normale et de leur domaine, de même, après les tâtonnements spéculatifs des systèmes, la science de l'ensemble serait en voie de découvrir sa méthode normale et son objet total. Vers cette méthode d'explication de réel, convergent les efforts des penseurs indépendants qui s'acheminent à un Réalisme de plus en plus consonnant avec les directives chrétiennes et les essais des penseurs catholiques, qui travaillent à ajuster leur pensée aux données de la foi. Quand ils se rencontreront, ils découvriront, inscrite dans la structure même de chaque être, le secret de l'espérance qui préside à la genèse du monde, qui donne impulsion aux divers étages de l'entreprise créatrice et qui anime d'une exigence de croissance spirituelle l'être humain, pour le faire aspirer à sa fin dernière. Ils verront sans doute, comme M. Bergson l'a déjà confusément entrevu, que cette espérance est celle qu'annonce comme une *Bonne Nouvelle*, toute la tradition chrétienne à tous ceux qui acceptent et essaient de comprendre, en le vivant, le message divin.

A l'encontre des systèmes philosophiques qui se sont efforcés d'éloigner Dieu de l'homme, en le reléguant dans l'inconnaissable ou dans une ineffable transcendance, il faut une philosophie normale correspondant à l'initiative de Dieu pour se rapprocher de l'homme ; un effort de la pensée humaine pour capter et faire sienne la Lumière que Dieu propose à l'homme. Car Dieu ne tient pas à rester étranger à ceux qu'il crée à son image : il veut dévoiler le secret de son amour pour inviter l'homme à lui donner plus libre et plus claire réponse d'amour.

L. COCHET.

L'ORGANISATION D'UN TRAITÉ THÉOLOGIQUE DE L'ÉGLISE

L'Eglise est à la fois humaine et divine : elle est humaine par les membres qui la composent. Elle est divine par son origine, sa constitution, et son but. On peut donc l'étudier, de deux façons différentes : la considérer comme une société d'hommes ayant ses lois, ses traditions, ses disciplines, ou comme une institution fondée par Dieu. Si on l'envisage de ce second point de vue, c'est la méthode théologique qu'il faudra employer. C'est-à-dire qu'on partira de la majeure révélée dont la vérité est hors de toute discussion pour aboutir, par les mineures de la raison à des conclusions d'ordre théologique.

On peut donc distinguer deux traités possibles de l'Eglise : un traité apologétique qui, constatant le fait de l'existence de l'Eglise, démontre qu'elle ne peut pas ne pas être d'origine divine. Et un traité théologique qui, se fondant sur la révélation, déduit logiquement de ces vérités premières, la constitution, le rôle, l'action de l'Eglise.

On a discuté de la nécessité de cette distinction. Elle paraît cependant s'imposer. Et souvent les traités apologétiques de l'Eglise, en mêlant ces deux points de vue, ont perdu de la force de leur argumentation.

Il n'est pas très facile — il faut le reconnaître — d'organiser un traité théologique de l'Eglise. De quelles données de foi faut-il partir ? C'est là la question la plus importante, et peut-être, la plus difficile.

A notre avis, c'est la doctrine de la grâce capitale du Christ

qui doit servir de fondement au traité théologique de l'Eglise. L'Eglise est la continuation de N.-S. J.-C. sur la terre. Elle émane de Lui directement. Le Christ est vraiment la tête de l'Eglise, c'est en Lui qu'Elle trouve sa vie et sa direction.

On pourra diviser ce traité en quatre parties :

1° L'Eglise dans son fondateur, le Christ.

2° L'Eglise en elle-même.

3° L'Eglise dans ses fonctions.

4° L'Eglise dans son achèvement et sa consommation.

PREMIERE PARTIE

L'Eglise dans son Fondateur, le Christ

Nous trouvons dans S. Thomas[1] un exposé complet de la doctrine de la grâce capitale. C'est la base obligée de toute théologie de l'Eglise. Il faudra étudier particulièrement les articles 1, 2, 3, 5, 6. Dans le 1er, le Docteur Angélique établit que le Christ est le Chef de l'Eglise. Dans le 2e, qu'Il est le Chef des hommes, même quant à leur corps. Dans le 3e, qu'Il est le Chef de tous les hommes. Dans le 5e, que sa grâce capitale est une conséquence de sa grâce personnelle, et n'en diffère pas essentiellement, mais seulement « secundum rationem ». Enfin dans le 6e, qu'il est propre au Christ d'être le Chef de l'Eglise. Les autres articles de cette question n'intéressent qu'indirectement notre propos.

Lorsque l'on aura ainsi dégagé et défini la grâce capitale du Christ, on établira sans peine la qualité de Chef qui Lui appartient en propre. A Lui, en conséquence, de tout commander, de tout organiser, dans le corps mystique dont Il est la tête. A Lui de distribuer à chacun la grâce qui lui est nécessaire, de répandre la vie surnaturelle, de juger, de recevoir de toute l'humanité les hommages qui Lui sont dus, bref, de remplir en toutes choses la charge de Chef.

Ensuite, il conviendra d'étudier le Christ en tant que fondateur de l'Eglise visible. Il est évident que le corps mystique dépasse infiniment les limites de cette Eglise visible. Celle-ci qui ne comprend que les hommes qui font profession de foi dans le Christ, a été fondée par Lui. En instituant, et en mettant ainsi

1. III P. Qu. 8.

fin à la religion mosaïque, Jésus a accompli les prophéties de l'ancien testament. Il faudra alors étudier les principales paraboles ayant trait à l'Eglise. Puis, rappeler les conditions dans lesquelles Jésus a appelé ses apôtres et ses disciples ; comment Il leur a donné pouvoir d'enseigner, de chasser les démons, de guérir les malades. On pourra insister sur la façon dont N.-S. J.-C. s'est identifié à ses apôtres : ce n'est pas une Eglise d'apôtres qu'Il organise, c'est sa propre Eglise. Tous les pouvoirs qu'Il leur donne, Lui appartiennent en propre et Il leur promet solennellement d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles.

A cette société ainsi organisée, le Christ a livré, suivant la belle expression de sainte Catherine de Sienne, les clés de son sang. L'Eglise doit répandre sur le monde la grâce conquise par le Christ, le pardon obtenu par le Christ, le sang du Christ Lui-même.

A cette Eglise, le Christ a donné un chef visible. La primauté de Pierre est proclamée par lui en divers endroits et confirmée par l'attitude même de cet apôtre.

Il est de foi, que cette Eglise ainsi instituée par le Christ est l'Eglise catholique. Il n'appartient pas à une théologie de l'Eglise de le démontrer ; mais elle peut, et elle doit en partant de la grâce capitale du Christ comme majeure révélée, et en prenant comme mineure soit des faits historiques consignés dans l'évangile, soit des conclusions sociologiques sur les qualités du Chef, conclure que l'Eglise catholique est de toutes les églises chrétiennes la seule qui réponde aux exigences des prémisses.

Il faudra étudier alors le sacerdoce du Christ. Sa grâce sacerdotale devra être considérée comme une partie essentielle de la grâce capitale. S. Thomas insiste sur cette importance des relations de la grâce capitale avec la grâce sacerdotale[1]. Le Christ est prêtre. Il est prêtre par excellence, « le grand Pontife, nous dit S. Paul, selon l'ordre de Melkisédech », c'est-à-dire, pour suivre l'enseignement de l'apôtre, le prêtre dont le sacerdoce n'est aucunement d'origine humaine[2]. Son sacerdose Lui vient en effet de sa grâce hypostatique et de sa grâce capitale. Du fait qu'Il est tête du corps mystique, Il réunit en Lui toutes les grâces du prêtre.

L'étude du sacrifice du Christ suivra tout naturellement l'étude de son sacerdoce. La grâce capitale joue un rôle éminent dans

1. III P. Qu. 22. Art. 1 à 3.
2. Heb. VII. 1 et sq. Cf. : R. P. Héris : Le Mystère du Christ.

la satisfaction offerte à Dieu en réparation de la faute commise par l'homme, parce que le Christ est la tête, Il a satisfait pour les membres. Il ne pouvait s'offrir en victime, sans offrir avec Lui toute l'humanité. Son sacrifice devient cause instrumentale physique de la Rédemption de l'humanité[1].

On achèvera en rapprochant le sacerdoce du Christ de son sacrifice. C'est le sacrifice qui lui permet de répandre sur l'humanité toutes ses grâces, et c'est son sacerdoce qui lui donne le pouvoir actuel de le faire.

Un dernier chapitre devra être consacré à la royauté du Christ. Sa grâce hypostatique donne au Christ, possesseur de la grâce capitale, un pouvoir de régence sur toute l'humanité. La tête a une double influence sur les membres : une influence intérieure, car elle transmet aux autres membres la puissance de se mouvoir et de sentir, une influence de gouvernement extérieur, car, par la vue et les autres sens qui ont en elle leur siège, la tête dirige l'homme en ses actes extérieurs. Il sera nécessaire, après avoir donné une notion exacte de la royauté, de bien fonder la royauté du Christ sur l'union hypostatique et la grâce capitale, de dégager les caractères de cette royauté, et d'en définir l'extension en faisant la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.

DEUXIEME PARTIE

L'Eglise en elle-même

La définition théologique de l'Eglise se trouve principalement dans les épîtres de S. Paul, en particulier dans *Rom.* et I *Cor.* Cette définition est la suivante : « L'Eglise est le corps mystique du Christ. » Il s'agit de la développer.

L'union du Christ et de l'Eglise est si étroite que rien ne peut la rompre à risque de détruire l'Eglise : si le corps est séparé de la tête, c'est la mort. Mais l'Eglise est une société permanente et hiérarchiquement organisée. On arrivera donc à cette autre définition : « L'Eglise est une société unie au Christ. »

Dans quel but a été instituée cette société ? Pour sauver l'humanité. Ce but est donc essentiellement surnaturel. La fin de l'Eglise étant surnaturelle, l'Eglise est donc elle-même une société surnaturelle. Mais suffit-il que la fin d'un être soit surnaturelle,

1. III P. Qu. 19. Art. 4. Cf. R. H. Héris, *id.*, et l'Eglise du Christ, par le P. Lippert.

pour qu'il le soit formellement ? On évitera cette discussion, si l'on admet avec nous que l'Eglise est constituée formellement par la grâce capitale du Christ : cette grâce étant évidemment substantiellement surnaturelle, l'Eglise l'est aussi.

La cause efficiente est le Christ Lui-même, qui a fondé l'Eglise quand il a réuni ses apôtres, qu'Il a nommé Pierre, leur chef, et qu'Il a donné à cette société naissante ses pouvoirs et les promesses éternelles.

Quant à la cause matérielle de l'Eglise, ce sont ses membres. C'est ici, qu'il y aurait lieu de traiter de la question de l'incorporation à l'Eglise des baptisés de désir, et de dégager la notion de corps et d'âme de l'Eglise.

On arrivera alors à la définition suivante : « L'Eglise est une société surnaturelle, fondée par le Christ, composée de tous ceux qui sont baptisés validement et qui donne à ses membres les moyens d'atteindre la béatitude éternelle. »

On passera alors à l'étude des Notes de l'Eglise : l'Unité, la Sainteté, la Catholicité, l'Apostolicité.

Il faudra étudier ces Notes au point de vue théologique. Voici par exemple le syllogisme qu'il faudra développer en ce qui concerne l'Unité : l'Eglise est le corps mystique du Christ ; or tout corps est un, donc l'Eglise est une : la majeure est de foi. Il suffira d'expliciter la mineure. Pour la Sainteté, la majeure sera la même et également de foi. La mineure : le corps mystique du Christ est Saint. La conclusion, l'Eglise est sainte.

Il faudra avoir bien soin de se placer toujours au point de vue théologique. Il ne faudra pas, par exemple, partir du fait de l'existence de l'Unité de l'Eglise, mais de la doctrine révélée du corps mystique. L'Unité de l'Eglise sera une conclusion théologique et non un fait d'expérience.

Un troisième chapitre s'ouvrira alors sur la hiérarchie dans l'Eglise.

D'abord on rappellera, comme le fait S. Thomas, la différence qu'il y a lieu d'établir entre le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal dans l'Eglise. Quand l'Eglise gouverne au nom du Christ, elle est véritablement cause propre, quoique subordonnée, de son gouvernement : c'est elle qui gouverne. Au contraire, quand Elle distribue les sacrements, elle n'est qu'un instrument du Christ : c'est le Christ qui donne la grâce. Le sacerdoce chrétien peut

donc être considéré à deux points de vue : il assure la distribution des grâces dans le peuple chrétien, et il offre les sacrifices et les prières pour le peuple, nous l'avons déjà dit. Ensuite, il a sur le peuple un certain pouvoir de commandement et de direction qui lui est attribué du fait de son sacerdoce. D'où une double hiérarchie : l'une dont l'objet est d'accomplir les fonctions liturgiques et de distribuer les sacrements : c'est la hiérarchie d'ordre ; l'autre dont l'objet est de gouverner les fidèles : c'est la hiérarchie de juridiction. Encore que les droits et les pouvoirs de ces deux hiérarchies consistent dans les mêmes sujets, elles n'en sont pas moins distinctes : la théologie sacramentaire s'occupe de la hiérarchie d'ordre, le droit canon et le traité de l'Eglise, de la hiérarchie de juridiction. On laissera de côté ce qui a trait au Sacrement de l'Ordre et qui est du ressort de cette théologie sacramentaire, mais il faudra étudier ici la hiérarchie de juridiction.

Le fondement de cette hiérarchie est dans la définition même de l'Eglise, il y a dans tout corps une organisation hiérarchique : la tête de l'Eglise est le Christ. On retrouve encore ici la grâce capitale.

La distinction fondamentale dans l'Eglise est celle des clercs et des laïcs : elle est d'origine divine[1]. Seuls les clercs peuvent obtenir le pouvoir de juridiction. On verra la hiérarchie des ordres, la primauté du Souverain Pontife, le rôle de l'épiscopat, etc., etc...

On pourra aussi étudier les principes de la vie religieuse : vœux, privilèges, constitutions, etc...

TROISIÈME PARTIE

L'Eglise dans ses fonctions

On pourra diviser cette partie en trois chapitres :

1° Les Sacrements.

2° L'Enseignement de l'Eglise, son Infaillibilité.

3° Pouvoir judiciaire et coercitif.

1. Codex jur. can. N° 107.

1° *Les Sacrements*

La fin de l'Eglise est le salut de l'humanité qui ne peut se faire qu'avec l'aide de la grâce divine. Il appartient à l'Eglise, corps mystique du Christ, de la répandre dans le monde. Elle le fait par les Sacremnts. Ceux-ci au nombre de sept ont été institués par N.-S. J.-C.

A vrai dire, cette étude a sa place marquée dans la théologie proprement dite. Cependant, il sera nécessaire de s'arrêter quelque temps à la notion du caractère qui est à la base de l'organisation du culte. Le baptême, l'ordre, la confirmation, seront étudiés, dans leurs rapports avec la grâce capitale du Christ. Un des effets principaux de ce sacerdoce, nous dit S. Thomas, c'est d'effacer les péchés. On pourra aussi, par exemple, rattacher le Sacrement de pénitence à la grâce capitale. Il serait aisé de le faire pour les autres, en particulier, pour l'Eucharistie.

2° *Pouvoir d'Enseignement*

Le pouvoir d'enseignement de l'Eglise lui vient directement du Christ qui a dit à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations. » Mais il se rattache aussi à la grâce capitale. Le Christ, qui est la tête de toute la création, possède une science humaine universelle. S. Thomas fait sur ce point des distinctions lumineuses[1]. Le Christ possédait toutes les sciences humaines. Il a enseigné, comme ayant puissance[1], et déclaré à maintes reprises qu'Il était la Vérité.

Le magistère de l'Eglise a donc son origine et son fondement dans le magistère du Christ. Il faudra faire la distinction entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. L'Eglise enseignante profitera, dans l'exercice de son magistère, des privilèges que la grâce capitale donne au magistère du Christ. Parce qu'elle est le corps du Christ, elle peut enseigner seule sa doctrine, et elle doit ainsi que le Christ enseigner comme ayant puissance. En ce qui concerne les sciences profanes, elle a un droit de contrôle qui lui permet de s'opposer à toute déformation qui aurait pour conséquence de dresser un obstacle dans la marche de l'homme vers sa fin surnaturelle.

1. III. P. Qu. 9.

Les droits de l'Eglise sont absolus et inaliénables. Elle a le droit de proposer son enseignement aux infidèles, elle n'a pas le droit de leur imposer.

La belle encyclique du pape Pie XI sur l'éducation donne toutes les directions et tous les éclaircissements nécessaires.

Après quoi, il faudra faire la distinction entre le magistère ordinaire et le magistère extraordinaire de l'Eglise. En ce qui concerne le premier, on déterminera quel assentiment il convient de lui donner (foi divine et non point foi ecclésiastique).

Le magistère extraordinaire comportera l'étude des symboles de foi et de l'infaillibilité pontificale. Pour celle-ci, il sera nécessaire de distinguer le sujet, l'objet et la nature de ce privilège.

3° *Pouvoir judiciaire et coercitif*

Dans ce chapitre, on analysera la nature de la juridiction de l'Eglise : elle lui vient directement du Christ et comporte les pouvoirs législatif, judiciaire et coercitif. L'Eglise a également le droit de punir. Après quoi on distinguera le pouvoir direct et le pouvoir indirect.

On pourrait terminer ce traité théologique par l'étude de l'Eglise dans son achèvement et sa consommation : l'Eglise Souffrante et l'Eglise Triomphante, l'une et l'autre composées de membres de l'Eglise Militante ayant accompli leur salut, c'est-à-dire, la fin même de l'Eglise instituée par N.-S. J.-C.

*
* *

Résumé d'un Traité théologique de l'Eglise

1re Partie : *L'Eglise dans son fondateur, le Christ*

Chap. I. — La grâce capitale du Christ.
Chap. II. — Le Christ fondateur de l'Eglise visible.
Chap. III. — La Hiérarchie et le Sacerdoce dans l'Eglise.
Chap. IV. — Le Sacrifice du Christ.
Chap. V. — La Royauté du Christ.

1. Ev. Marc. 1-22, Mat..., VII-29.

2e Partie : *L'Eglise en elle-même*

Chap. I. — Définition théologique de l'Eglise.

Chap. II. — Propriétés et Notes de l'Eglise.

Chap. III. — La Hérarchie et le Sacerdoce dans l'Eglise.

3e Partie : *L'Eglise dans ses Fonctions*

Chap. I. — La Sanctification : les Sacrements.

Chap. II. — L'Enseignement : l'Infaillibilité de l'Eglise et du Souverain Pontife.

Chap. III. — Le Pouvoir judiciaire et coercitif de l'Eglise.

4e Partie : *L'Eglise dans son Achèvement et sa Consommation*

Chap. I. — L'Eglise Souffrante.

Chap. II. — L'Eglise Tromphante : La Béatitude Céleste, Destinée suprême des membres de l'Eglise.

Fr. A. Delorme, O. P.

SAINT VINCENT DE PAUL
HOMME DE TOUS LES TEMPS[1]

A vrai dire, comme nous semblions le supposer à la fin de notre précédente étude, les siècles n'ont pas à se disputer leur droit sur saint Vincent de Paul. Par son œuvre immortelle, il appartient désormais à tous les temps, comme aussi à tous les pays.

C'est cette œuvre, dont il nous reste à donner maintenant un aperçu un peu plus détaillé : le bien des âmes et le soulagement des misères humaines se produisant partout autour de lui, puis, par rayonnement, à travers le pays tout entier, puis à travers le monde, et puis encore, après sa mort, dans les siècles qui ont suivi.

En résumant cette œuvre, nous la suivrons dans son éclosion et ses développements successifs, conformes à la méthode d'observation et d'empirisme que nous avons déjà signalée. Point d'idée théorique, avons-nous dit, ni de système méconnu. Mais la simple utilisation, pour commencer, des possibilités qui s'offrent, sauf à finir, en profitant de tout, par des créations magnifiques. Et si nous cherchions une image, l'explication de cette œuvre admirable nous semblerait très exactement exprimée par la comparaison que nous lisons dans le Livre de la *Sagesse* : « Les âmes saintes répandront leur chaleur, comme se répand dans un champ de roseaux le feu d'une étincelle. »

C'est peu de chose, en réalité, au début : une simple étincelle ! Mais, d'un roseau à l'autre, de proche en proche, elle devient bientôt un immense incendie. Et c'était peu de chose aussi, que l'homme sans éclat qu'était Monsieur Vincent : il ne portait en lui qu'un cœur humain, et dans ce cœur une simple étincelle de charité compatissante. Il n'en fallut pas davantage pour allumer et pour étendre à travers l'univers, d'un cœur à l'autre et

1. Cf. *R.A.*, janvier 1935.

d'un pays à l'autre, cette flamme d'amour, qui du reste n'était qu'une reprise de celle apportée autrefois par Jésus, mais qui devait atteindre, par l'action généreuse et contagieuse de notre Saint, toute une ardeur et un élan nouveaux.

Essayons de voir, au point de vue moral d'abord, et puis au point de vue matériel, que c'est ainsi que s'exerça l'action de saint Vincent de Paul : non pas, répétons-le, par une vue d'ensemble anticipée, mais par le simple mouvement de son cœur qui saisissait les occasions propices et les indications suggérées par l'expérience.

* * *

Il ne pouvait pas, d'abord, ne pas être frappé et affecté, dans son âme de saint, par l'état déplorable où vivaient la plupart des âmes.

La France se trouvait véritablement épuisée, au point de vue moral pour le moins, par quarante ans de guerres religieuses. Les âmes, d'abord fatiguées par toutes ces luttes pénibles, puis désorientées, et puis finalement indisposées contre la Religion qui semblait en être la cause, s'acheminaient de plus en plus vers une sorte de détachement et de désaffection pour tout ce qui touchait la foi et la piété.

Par ailleurs, le clergé n'était pas outillé pour maintenir en elles les réserves et les richesses religieuses qu'elles perdaient de jour en jour. Pour les prêtres, en effet, d'abord, aucune préparation spéciale : les Séminaires n'existaient pas encore, ni aucune autre institution équivalente ; et l'on devenait prêtre du jour au lendemain, par le seul fait ou à peu près qu'on se présentait à l'évêque pour recevoir l'ordination, sans formation proprement dite, intellectuelle ou morale. Et puis, une fois ordonné, on vivait livré à soi-même, sans aucun groupement ni organisation qui pût aider et stimuler aux études et au zèle.

Mais c'est surtout dans les campagnes, que se constataient davantage et la diminution de l'esprit religieux dans les âmes et la diminution du prestige et de l'action du prêtre.

Les préoccupations matérielles étaient pour la plupart si terriblement angoissantes ! On a jugé exagérée la description que La Bruyère nous a donnée du paysan de l'époque. Trouvera-t-on de même exagérées ces réflexions de saint Vincent de Paul lui-

même : « Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur ni selon ce qui paraît à la portée de leur esprit ; d'autant que bien souvent ils n'ont presque pas la figure ni l'esprit de personnes raisonnables, tant ils sont grossiers et terrestres... » Devant une telle misère et une telle déchéance, on songe inévitablement au « minimum de bien-être » que Léon XIII plus tard devait déclarer nécessaire pour que l'homme puisse s'occuper de ses besoins moraux et religieux. Et l'on comprend que ces âmes, du moins, plus que les autres, auraient eu besoin d'être aidées pour la conservation de leur vie religieuse. Or, plus qu'ailleurs, au contraire, le clergé des campagnes, misérable lui-même, en butte aux difficultés de la plus précaire existence, se trouvait absorbé par des soucis matériels, qui lui ôtaient toute influence, en même temps que toute possibilité de se livrer à une vie vraiment zélée et bienfaisante.

Saint Vincent voyait tout cela, du sein de la famille de Gondi, où il était alors précepteur.

Il aurait pu, comme tant d'autres, rester indifférent aux misères morales qui l'entouraient. Il aurait pu s'acquitter très exactement de la fonction dont il était chargé, et vivre en prêtre digne, régulier et pieux, en déplorant de ne pouvoir mieux faire, et être ainsi en règle avec la voix de sa conscience...

Avec sa conscience, peut-être, mais c'est son cœur, qui n'était pas content, et qui le poussait, malgré tout, malgré lui, à faire tout de même quelque chose de plus.

Son cœur lui inspira d'abord, tout simplement, d'employer ses moments de liberté à visiter les pauvres, à administrer les malades, à catéchiser les enfants qu'il réussissait à grouper, à donner aux uns et aux autres ses exhortations, ses conseils. Peu de chose, nous dira-t-on. Oui, mais laissons agir l'étincelle !

Il constate, en effet, qu'un certain bien se fait ainsi autour de lui, par lui. Bien des âmes sont consolées. D'autres, plus courageuses. La joie renaît en un grand nombre. Des relèvements s'accomplissent. Et alors : « Si d'autres, se dit-il, pouvaient faire cela ailleurs, partout ! »

Il cherche aussitôt de l'argent, et en trouve. Il cherche quelques prêtres un peu plus zélés que les autres, et il en trouve aussi. Il les envoie, de-ci, de-là, prêcher des missions de cam-

pagnes. Et voici que le feu s'étend. On a beau dire que le bien ne fait pas de bruit : il ne cherche pas à en faire, soit ; mais quand le bien se fait, surtout dans une certaine mesure, on en est si heureux, si reconnaissant, si désireux qu'il se fasse davantage, que cela se dit.

Et cela se dit, en effet. D'autres prêtres, plus nombreux, accoururent. Si nombreux, et d'un zèle si grandissant et si heureusement fécond dans son extension de plus en plus croissante, qu'un beau jour le petit groupe se trouva devenu une vaste Congrégation, approuvée par Rome, et portant les bienfaits de sa prédication et dans la France entière et dans le monde entier.

Du vivant de notre Saint, et pour ne parler que de la France, une Mission s'organisa tous les cinq ans dans un grand nombre de paroisses. Et l'on put constater que chacune amenait des conversions de pécheurs et même d'hérétiques de plus en plus nombreuses.

Ne croyons pas cependant que saint Vincent de Paul va s'estimer satisfait pour autant.

Dans l'intervalle des Missions, que deviendront les âmes, si le clergé paroissial n'est pas à la hauteur, pour maintenir au moins les résultats acquis ? C'est donc le clergé tout entier qu'il faudrait arriver à travailler et à perfectionner. Mais comment l'étincelle pourra-t-elle s'étendre sur un terrain si vaste ? Comme toujours, ce sera graduellement et progressivement.

D'abord, suppression des ordinations trop brusquées et improvisées : une Retraite, pour le moins, sera prêchée aux Ordinands, pour bien les pénétrer de la sublime dignité dont ils vont être revêtus et des graves devoirs qu'ils auront à remplir.

Puis, des retraites annuelles leur seront proposées, imposées au besoin, pour les renouveler dans leur ferveur première, pour les faire monter dans une ferveur plus parfaite.

Puis, au cours de l'année, — à Paris, pour commencer, en attendant que l'on fasse de même ailleurs, — il y aura des réunions sacerdotales hebdomadaires. A Paris, c'est lui-même qui les présidera, attirant près de lui des prêtres de plus en plus nombreux, des prêtres appartenant d'ailleurs à tous les degrés de la hiérarchie, des prêtres de toute valeur, et au nombre desquels on pourra remarquer plus d'une fois, toutes les fois qu'il le pouvait, notre grand Bossuet lui-même.

Et là, et par tous ces moyens, il les pénètre de plus en plus de son esprit et de son zèle. Si bien que son action finit par aboutir à une inspiration, à une création nouvelle, jaillie en même temps et de son cœur et d'autres cœurs enflammés par le sien de la même flamme d'apostolat : la création des Séminaires.

Et maintenant... oh ! maintenant, contemplons l'incendie.

Si le clergé de France a pu jusqu'à ce jour se recruter et recevoir l'heureuse formation qui a fait de lui ce qu'il est, c'est-à-dire, comme on l'a dit, le premier clergé du monde, à qui le devons-nous ? A saint Vincent de Paul !

Si, dans tant d'autres pays et partout, l'idée des Séminaires a obtenu ensuite la même réalisation et engendré les mêmes résultats, à qui le doivent-ils ? A saint Vincent de Paul !

Si la Religion s'est trouvée de la sorte mieux enseignée, mieux défendue, mieux comprise et mieux pratiquée, à qui le doit-elle, dès lors ? A saint Vincent de Paul !

A qui tant d'âmes, qui n'auraient pas été sauvées, devront-elles leur salut éternel ? A saint Vincent de Paul !

A qui le monde devra-t-il d'avoir connu plus d'âmes vertueuses, plus de volontés énergiques, plus de sublimes dévouements, plus de cœurs consolés ? A saint Vincent de Paul !

Et si les effets merveilleux de notre sainte Religion, soit pour cette vie, soit pour l'autre, se sont produits partout avec plus d'abondance, avec plus de succès, à qui faut-il en rapporter la gloire et le mérite ? A saint Vincent de Paul !

Certes, il était bien loin, l'humble Monsieur Vincent, d'ambitionner de pareils résultats. Il ne songeait qu'à faire autour de lui le bien qui lui semblait immédiatement possible. Il n'apportait, avons-nous dit, qu'une étincelle. Mais c'était l'étincelle de la vraie charité ; et puis, une étincelle, qui sut ne pas s'éteindre, ne s'arrêter jamais ; qui s'attaquait obstinément à toutes les possibilités susceptibles de la nourrir et de l'étendre ; et qui devint ainsi, comme nous l'avons vu, flamme, chaleur, lumière pour des âmes véritablement innombrables.

Et si le bien des âmes est certes de beaucoup le plus essentiel, c'est de cela d'abord qu'il fallait dire à notre Saint notre ardente reconnaissance.

*
* *

Mais nous lui devons autre chose.

L'homme ne se nourrit pas uniquement des enseignements religieux, si précieux soient-ils. Du moins, à côté des besoins de son âme, il sent en lui, tout aussi exigeantes, les réclamations de son corps et de sa vie physique. S'il souffre de la faim morale, d'un besoin d'idéal, de vertu, d'espérance, il souffre aussi de l'autre faim : la faim du pain de chaque jour, des choses nécessaires à la conservation et au développement de sa vie et de sa santé. Il aspire, en tout cas, à un minimum de bien-être, sans lequel, comme nous le rappelait tout à l'heure Léon XIII, il ne peut s'attacher ni à la vie ni aux réalités supérieures auxquelles la vie doit nous conduire.

Vincent de Paul avait-il la même pensée ?

Toujours est-il que le zèle qu'il dépensa si merveilleusement pour le bien spirituel des âmes, nous le voyons dépenser aussi pour l'amélioration des misères physiques, pour le soulagement des souffrances, pour le relèvement et la consolation des pauvres.

Mais là encore, comme sur le terrain moral et religieux, même système, même méthode. Ou plutôt, pas de système. Rien de prémédité. Pas de projet préétabli et à large envergure. Mais seulement une application attentive à profiter des occasions qui s'offrent, et à recueillir, pour en profiter mieux encore, les leçons qu'elles lui suggèrent.

Il s'en revient un jour, plus ému que jamais, d'une misérable maison où il venait de voir un malheureux malade, privé de tout, abandonné de tous. Son cœur bouleversé ne peut pas garder ce jour-là pour lui seul cette flamme de compassion. Il arrive à l'église, où se trouvait à ce moment, peut-être pour l'assistance à quelque office, tout un groupe de personnes pieuses. Et il monte en chaire aussitôt, leur expose le cas, leur raconte ce qu'il a vu, et avec une telle éloquence que les personnes qui sont là se lèvent aussitôt et accourent vers le pauvre taudis avec des dons de toute sorte.

Mais, justement, trop de dons à la fois. Charité mal réglée ! observe notre Saint. Ces dons sont trop nombreux pour les besoins du jour : ces provisions, trop abondantes, seront gaspillées et gâtées ; puis, de nouveau, bientôt, le nécessaire manquera. Il monte donc en chaire une seconde fois, et il expose alors l'idée d'une charité mieux comprise.

Des dames charitables pourraient se tenir au courant, par des

visites personnelles, des différents besoins de leur ville ou de leur région. Elles pourraient recueillir, par ailleurs, les libéralités des riches généreux, qu'elles joindraient à leurs propres largesses. Et il leur resterait à répartir ensuite, au jour le jour et selon les besoins, l'argent ou les objets dont elles pourraient disposer.

Idée simple, idée pratique, idée touchante et entraînante. Si bien qu'elle fut aussitôt acceptée.

Elle le fut, d'abord, dans la région où se trouvait le Saint. Puis, le fait s'ébruitant et éveillant par une sorte de contagion heureuse les bonnes volontés plus ou moins rapprochées, elle fut appliquée dans les régions voisines. Puis, dans d'autres encore, — partout, d'ailleurs, où il pouvait, soit par lui-même, soit par ses missionnaires, la suggérer du haut de la chaire chrétienne. Elle le fut bientôt partout et dans la France entière. Jusqu'au jour où des circonstances nouvelles permirent d'apporter, à cette idée initiale, de nouveaux perfectionnements.

Car les Dames de Charité, avec l'assentiment de saint Vincent de Paul, avaient adopté l'usage, quand elles étaient empêchées de visiter les pauvres par elles-mêmes, de confier le soin de ces visites et la distribution des dons à l'entremise de quelques « bonnes filles », qui devenaient de ce fait leurs servantes pour devenir en même temps les servantes des pauvres. Cet usage, au début exceptionnel, restreint, s'était généralisé peu à peu. Et peut-être devons-nous avouer que ce ne furent pas toujours, chez toutes, ou les exigences de leur santé ou leurs devoirs d'état, qui pouvaient les porter de la sorte à se donner des remplaçantes : la lassitude, le refroidissement des premières ardeurs, les répugnances firent estimer à plus d'une sans doute qu'il serait plus facile, tout en faisant le même bien, de le faire par d'autres et comme par procuration. Peu importe, d'ailleurs : et s'il se peut qu'il y eût là quelque chose de moins louable, voici que notre Saint, d'une manière merveilleuse, allait tirer le bien du mal.

Pourquoi ne pas grouper sous une direction commune, pour leur donner même esprit, même règle et même méthode, ces « bonnes filles », ces « Filles de la Charité » ?

L'idée en vint, en même temps, à saint Vincent de Paul et à l'âme d'élite, Louise de Marillac, qu'il dirigeait depuis plusieurs années dans l'amour de Dieu et des pauvres, et qui devint, sous

ses conseils et sous son impulsion, l'instigatrice de l'organisation nouvelle.

Elle partit de ville ne ville. Là où n'existaient pas les Servantes des pauvres, elle en donna l'idée, et les créa ; là où elle en trouvait, elle leur inculquait les méthodes de vie, de piété et d'action, qu'elle tenait du Saint. Elle les visitait à reprises diverses. Les petites Communautés allaient ainsi en se multipliant et en grandissant peu à peu. Ouvertes tout d'abord aux seules filles pauvres, qui ne pouvaient avoir ni le moyen ni la pensée d'entrer dans la vie religieuse telle qu'elle existait alors, elles faisaient maintenant des recrues dans tous les mondes et dans tous les milieux. Et c'est ainsi que commença et c'est ainsi que prit naissance cette Congrégation nouvelle, que Rome devait bientôt approuver et bénir, comme elle avait déjà approuvé et béni la première famille, la famille de prêtres, fondée par notre Saint.

Ainsi prit pied sur la terre de France, pour s'élancer de là dans l'univers entier, cet essaim gracieux et puissant, aux blanches ailes, que nous voyons encore porter et répandre partout le miel de tous les dévouements et d'une inlassable bonté.

Quelles misères ne furent pas atteintes et quels besoins ne sont pas encore soulagés par l'ardeur de leur charité ? Orphelins et vieillards ; malades délaissés, répugnants et contagieux ; malades de corps ou d'esprit : elles sont dans toutes les œuvres. Dans toutes les maisons où vient s'abriter la souffrance, elles pénètrent à sa suite ; ou plutôt, elles la devancent, pour l'appeler, pour l'attirer, pour l'apaiser, pour l'adoucir, pour la guérir, ne demandant d'autre récompense ici-bas que de réussir dans leurs soins et leur dévouement. Elles vont visiter le pauvre. Elles s'attachent à la préservation et à la formation morale des enfants et des jeunes filles. Comme leur père et fondateur, on ne sait plus, en fin de compte, si c'est le bien et le salut des âmes ou le soulagement des misères du corps qu'elles poursuivent davantage. C'est, en tout cas, le même esprit de charité chrétienne, dont la première flamme, partie du cœur de saint Vincent de Paul, s'est propagée de proche en proche, dans l'âme de ses fils, dans l'âme de ses filles, comme un incendie dévorant et véritablement incomparable. « Les âmes justes brûleront et rayonneront, comme rayonne le soleil ; et leur flamme se répandra comme le feu d'une étincelle dans un champ de roseaux ! »

***

Mais voici que le texte sacré ajoute encore quelque chose de plus, pour mieux marquer la puissance des justes : « Et ils domineront la terre. »

Ne parlons plus, en effet, des deux familles, celle des Prêtres et celle des Vierges, fondées par notre Saint.

Ne parlons pas, non plus, de tant d'autres familles religieuses fondées depuis et dans le même esprit, ni des institutions sans nombre créées sous son inspiration et érigées sous son vocable.

Ne parlons pas, enfin, de l'influence inévitable, qu'il a exercée plus ou moins et qu'il exerce encore tous les jours sur tant de prêtres et leur apostolat, sur tant de religieux et religieuses de tout ordre et sur leur dévouement.

Oublions cette puissance de fécondité merveilleuse, qui existait sans doute avant lui dans l'Eglise, mais qu'il a élargie encore et laissée plus ouverte à des expansions plus splendides.

Regardons en dehors de l'Eglise et des âmes croyantes.

Les incroyants eux-mêmes et les esprits hostiles ne peuvent s'empêcher de saluer en lui quelqu'un qui les domine. Ils consentent à reconnaître, comme nous l'avons dit et selon leurs propres expressions, qu'il fut le précurseur de leur humanitarisme moderne. Ils prétendent, en dehors de la foi et des motifs qui l'animaient, continuer son œuvre ; et ils se disent, sinon les héritiers de sa pensée, du moins les continuateurs de son action. Esprits inconséquents, qui veulent conserver la flamme, en supprimant l'aliment qui l'entretenait. Comme si la logique et l'histoire et le passé et le présent ne suffisaient pas à prouver qu'en dehors des motifs proposés par la foi, il n'est point de bases solides à la fraternité humaine, — pas plus qu'on ne pourrait citer ni même imaginer un Vincent de Paul incroyant ! Et comme s'il ne fallait pas vraiment être aveugles comme ils le sont, pour ne point voir que l'abandon de l'idée religieuse conduit fatalement, au contraire, à l'égoïsme révolté des souffrants, à la haine, à la violence, au désordre et à la douleur ! Il n'en reste pas moins que saint Vincent de Paul est reconnu par eux, comme par tous, comme dominant son époque et les époques qui ont suivi et qui suivront la sienne, et comme appartenant vraiment à tous les temps.

EMILE FAVIER.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LE CARDINAL BOURNE, ARCHEVEQUE DE WESTMINSTER[1]

Le primat effectif de l'Angleterre catholique — bien qu'il n'en porte pas officiellement le titre pour ne pas éveiller les susceptibilités anglicanes — S. Em. le Cardinal Francis Bourne, archevêque de Westminster, est mort à Londres dans son palais archiépiscopal, le 1er janvier de cette année, âgé de 73 ans.

Sa carrière ecclésiastique

A 35 ans (1er mai 1896) il avait été sacré comme coadjuteur de l'évêque de Southwark, à qui il succéda l'année suivante (1897). Six ans à peine plus tard (11 septembre) il occupait le siège archiépiscopal de Westminster, ayant alors 42 ans et se trouvant le plus jeune évêque d'Angleterre et l'un des plus jeunes du monde entier. Il devait y rester durant plus de 31 ans, et l'œuvre importante qu'il y accomplit font de lui une figure qui demeurera célèbre dans l'histoire religieuse d'outre-Manche, bien qu'il eût la tâche difficile de se faire un nom après ceux si fameux de ses illustres prédécesseurs: les cardinaux Wiseman (1850-1865), Manning (1865-1892) et Vaughan (1892-1903). Il fut donc le quatrième titulaire du siège métropolitain rétabli — on le sait — lors de la restauration de la hiérarchie catholique en Angleterre, à la suite des lettres apostoliques *Universalis Ecclesiae* de Pie IX, en date du 29 septembre 1850. Il avait reçu le chapeau cardinalice, le 27 novembre 1911, avec le titre de cardinal-prêtre de Sainte Pudentienne.

I. La mort du Cardinal

Sa maladie. Ses derniers instants

En juin dernier, on avait célébré solennellement le cinquan-

1. Voir principalement les nombreux articles abondamment illustrés consacrés au défunt par le grand hebdomadaire catholique *The Universe* du 4 janvier 1935, et la notice nécrologique très élogieuse publiée par *The Times* dès le 1er janvier.

tième anniversaire de son ordination sacerdotale, et dans sa cathédrale le jubilaire avait présidé la grand'messe pontificale, puis participé aux cérémonies qui se déroulèrent en son honneur au Collège Saint-Edmond. Il ordonna alors onze nouveaux prêtres.

Mais le mois suivant (juillet 1934) il ne pouvait plus assister au *Te Deum* chanté pour sa guérison. C'est que depuis deux ans déjà, dès novembre 1932, il avait senti les premières atteintes du mal qui devait l'emporter : bien qu'ayant pris froid, il voulut aller à Rome, et, à peine arrivé dans la ville éternelle, il dût s'aliter, à l'Hôpital des Sœurs Bleues, et les médecins ne furent plus dorénavant sans inquiétudes à son sujet. En décembre, le cardinal était momentanément hors de danger ; mais en mars 1933, après une convalescence à l'île de Wight, puis à Saint-Léonard-sur-Mer, il eut une rechute et on diagnostiqua de l'œdème au poumon.

En juin, il fallut lui faire respirer de l'oxygène. Septembre et octobre accusèrent un mieux, puisqu'il put aller à Paris, et participer à la réunion de l'Amicale de ses anciens condisciples du Grand Séminaire de Saint-Sulpice et reprendre la parole à la nouvelle école de Sainte-Marie et Saint-Michel, Commercial Road, à Londres. Mais en novembre, il fut condamné à garder la chambre ; et son état de santé nécessita des prières, puis (janvier 1934) une neuvaine au Bienheureux John Soutworth, le martyr de Westminster, dont il avait fait placer les reliques dans une châsse à la cathédrale ; il éprouva alors une légère amélioration. En mars, il atteignait 73 ans ; il ne pouvait plus sortir en juillet. En novembre dernier, il lui fut impossible de publier sa lettre pastorale pour l'Avent, tant il était gravement malade.

La veille et le jour de Noël, il fit effort pour se rendre à l'église métropolitaine, assista aux vêpres de la vigile et à deux messes de la Nativité, mais le cœur faiblissait. Le dimanche 30 décembre, l'état de santé de Son Eminence empirait ; lundi 31, les prêtres dirent, à la cathédrale, la collecte des Agonisants, car tout espoir était perdu. Les chanoines s'assemblèrent dans la chambre du Cardinal et assistèrent à sa dernière profession de foi. Entre temps, le Saint Père, informé de ces graves nouvelles, avait, le lundi 31 après-midi, fait envoyer du Vatican, par le cardinal Pacelli, Secrétaire d'Etat, un télégramme, donnant « de tout son

cœur » à son cher fils, la bénédiction apostolique et l'assurant de ses prières et de ses vœux paternels. Mais déjà ce n'était plus qu'une question d'heures.

Une seule personne entendit le cardinal rendre le dernier soupir : l'une des Sœurs Bleues qui l'avaient soigné et veillé jour et nuit depuis des mois. Il était minuit vingt-cinq, le 1er janvier 1935.

Les condoléances. Les obsèques

Lorsque Sa Sainteté apprit que tout était consommé, il fit télégraphier de nouveau par le cardinal Pacelli, la dépêche suivante :

Le Saint Père est frappé d'un profond chagrin par le départ de ce monde de Francis Cardinal Bourne, pasteur et chef de l'archidiocèse de Westminster; il prie pour le repos de l'âme de ce noble fils et personnage de la nation anglaise, implore la Divine Consolation pour le clergé et tous les fidèles, et leur donne sa bénédiction apostolique.

Le roi George V adressa à Mgr Butt, Vicaire Général du défunt, le message ci-après :

Le roi a appris avec un sincère regret la mort du cardinal Bourne, dont la perte sera pleurée par beaucoup.
Sa Majesté le tenait en haute estime et reconnaissait pleinement les qualités de son esprit mises en toute occasion au service du bien public de son pays.

M. de Valera, Président du Conseil Exécutif de l'Etat libre d'Irlande, « tint à exprimer à Sa Grandeur (Mgr Butt) ainsi qu'aux prêtres du diocèse de Westminster, sa sympathie sincère à l'occasion de la mort de Son Eminence le Cardinal Bourne. »

Dans tout le pays, la mort du cardinal fut annoncée aux fidèles dans les églises, au moment de la messe, et l'on y récita le *De Profundis*.

L'avis suivant était affiché dans la matinée à la cathédrale de Westminster :

On vous demande vos prières charitables pour le repos de l'âme de Son Eminence le Cardinal Archevêque qui est parti [recevoir] sa récompense éternelle à 12 h. 25 du matin, le 1er janvier 1935. *Requiescat in pace.*

Le soir, le clergé de la cathédrale rendit hommage à son archevêque par l'organe de Pr. Napier Hemy qui loua son activité infatigable pendant trente ans.

Peu avant six heures du matin, le mardi 1er janvier, la dépouille du prélat fut transportée de son lit mortuaire au bas de l'escalier de l'archevêché, puis à l'entrée de la cathédrale, escortée des chapelains de l'église métropolitaine ; les enfants de chœur de la cathédrale formaient la garde d'honneur. On chanta les psaumes de l'office des morts.

Un autel, drapé de pourpre, avait été dressé, ainsi qu'un catafalque où fut placé le cercueil, avec le chapeau rouge à la tête, la barette aux pieds, et au milieu une étole de pourpre romaine.

Quelques attachés du Secrétariat rendirent leurs devoirs au défunt. Puis la chapelle ardente fut fermée jusqu'au lendemain matin (mercredi 2 janvier) à 8 heures, où commença le long et pieux défilé du public de Londres, qui se prolongea toute la journée du jeudi.

Enfin, le vendredi 4 janvier, à 10 h. 30, le doyen de l'épiscopat britannique, Mgr Mostyn, archevêque de Cardiff, célébra pontificalement la messe de *Requiem*, à la cathédrale... en cette cathédrale qui avait été ouverte au culte pour la messe de *Requiem* du cardinal Vaughan, prédécesseur du défunt d'aujourd'hui.

Toute la nation y était représentée : membres du Gouvernement et foule appartenant à toute les classes sociales ; le lord-maire de Londres, catholique lui-même, assistait en personne à la cérémonie, ainsi que Lord Granard, pour le roi, et Lord Phipps Alan, pour le grand maître de l'ordre militaire souverain de Malte. Dans l'immense nef avaient pris place les plus hautes personnalités ecclésiastiques, diplomatiques et politiques ; entr'autres les ambassadeurs de France, de Belgique, d'Italie et d'Autriche ; le cardinal Verdier et le cardinal Hlond, archevêque de Posen, primat de Pologne, 23 évêques dont Mgr Courcoux (Orléans) et 500 prêtres ou religieux : le Supérieur Général de l'Oratoire ; M. Boisard, Vice-Supérieur général des Prêtres de Saint-Sulpice, etc...

Les cinq absoutes rituelles furent présidées par le cardinal-archevêque de Paris.

Puis la dépouille de Mgr Bourne traversa dans le corbillard les rues affairées de la métropole et les routes et chemins des campagnes du Hertforshire, afin de gagner les bâtiments du Collège de Saint-Edmond, près de Ware. C'est dans la chapelle de cet établissement que peu de mois auparavant, après

avoir célébré ses noces d'or sacerdotales, le cardinal s'était retiré pour prier, sentant sans doute sa fin prochaine. Il y avait choisi et désigné lui-même, l'endroit où il voulait être inhumé[1] dans la chapelle du porche, édifiée après la guerre par ses propres soins comme monument aux morts du collège. Précédé du chœur de la cathédrale qui chantait à mi-voix, le cercueil fut bénit par Mgr Butt, auxiliaire et vicaire capitulaire de Westminster, puis decendu dans un caveau tendu de pourpre et d'or. Et le haut clergé, les habitants des villages environnants et toute la foule, défila pour rendre un dernier hommage au prélat défunt.

Il est de tradition qu'un intervalle de trois mois au moins s'écoule avant la prise de pouvoir du successeur du défunt. C'est donc vraisemblablement vers le début d'avril prochain que sera intronisé le futur archevêque de Westminster.

Les chanoines du chapitre, d'une part, soumettront au Souverain Pontife trois candidats ; trois autres seront indiqués par les évêques d'Angleterre. Pie XI choisira entre ces six noms :

On cite comme élus possibles : Mgr Duchemin, recteur anglais du collège du Vénérable Bède à Rome et conseiller pour l'Angleterre au Conseil supérieur général du bureau pontifical de Saint-Pierre Apôtre ; il est âgé de 48 ans et *graduate* de l'Université de Cambridge, avant de recevoir la prêtrise en 1918, il était *solicitor*. — Mgr Heard, auditeur de la Rote, à Rome, également homme de loi avant sa conversion, ancien élève du Collège anglais de Rome et canoniste réputé. — Mgr Leighton Williams, archevêque de Birmingham, ancien étudiant à Cambridge et aumônier des armées britanniques pendant la dernière guerre. — Mgr Eward Myers, évêque de Lamers et auxiliaire du cardinal Bourne[2].

1. Les corps du cardinal Wiseman et du cardinal Manning reposent dans la crypte de la cathédrale de Westminster, où ils ont été transportés peu après l'achèvement de ce monument; et celui du cardinal Vaughan est au Collège Saint-Joseph, à Mill Hill.

2. Ajoutons que sur les 51 membres actuels du Sacré Collège, l'Empire britannique en compte deux : l'archevêque d'Armalgh, primat d'Irlande, et l'archevêque de Québec au Canada.

II. — La Vie et les Œuvres de Mgr Bourne

Sa famille

Francis Bourne naquit à Clapham le 23 mars 1861. Son père, Henry Bourne, comme son grand-père, étaient de hauts fonctionnaires des Postes britanniques. Ce dernier avait été Président des Courriers de la Métropole (*Inland Mails*), puis Contrôleur de la Circulation, et avait pris part aux négociations pour les conventions postales passées avec les Etats-Unis et l'Egypte.

Quant à son père — loin d'être un employé subalterne, de sorte que le futur cardinal serait parti de très bas, ce qui est tout à fait inexact, quoique cela n'eût rien eu de déshonorant — il occupa des postes élevés dans la même Administration et fut chargé de missions importantes. Quand il mourut en 1870, âgé de 44 ans, « martyr de son zèle » pour le travail, comme l'écrira le « *Civilian* », organe des fonctionnaires civils, il était Principal à la Recette générale des Postes Saint-Martin-le-Grand, dans la Cité, à Londres. Quelques années auparavant, il avait été envoyé lui aussi en Egypte pour y organiser le service postal et télégraphique lors de l'ouverture du canal de Suez; et les qualités de tact dont il fit preuve dans ses rapports avec les autorités françaises et égyptiennes lui méritèrent la distinction, extrêmement rare pour un fonctionnaire civil, de Compagnon de l'Ordre du Bain.

Au point de vue religieux, son grand-père et son père, comme son oncle Edouard, appartinrent d'abord à la « Secte de Clapham », à laquelle étaient affiliés également les trois fils de William Wilberforce et nombre d'autres moins en vue. Mais le mouvement d'Oxford, et notamment l'influence de Frédéric Oakeley, l'ami du cardinal Newman, qui avait été recteur de la Chapelle de Margaret-Street, ramenèrent à l'Eglise Romaine les deux frères Bourne comme les trois Wilberforce, de sorte que le primat catholique d'Angleterre avait du sang de converti dans les veines.

Sa mère, née Ellen Byrne, était la fille d'un négociant de Dublin, et catholique comme la plupart des Irlandais ; elle avait épousé Henry Bourne, en 1852, et le mariage fut célébré dans la vieille église de Warwick-Street, à Londres, tout contre l'em-

placement de la cathédrale actuelle de Westminster. Neuf ans plus tard leur naissait Francis, dans la maison de Clapham, voisine de celle de Zacharie Macaulay.

Enfance et Jeunesse

A 8 ans, Francis fut envoyé à l'école d'Ushaw, dans le Durham, où il resta six années, toujours à la tête de sa classe. Mais le climat du Nord était trop dur pour sa santé délicate et à 14 ans (1875), il vint compléter ses études au Collège Saint-Edmond, à Ware, qui devait par la suite lui tenir tant au cœur. Deux ans plus tard (1877), sa vocation ecclésiastique se révéla nettement : il passa donc au Séminaire de Saint-Thomas, à Hammerswith, puis vint à Paris au grand Séminaire de Saint-Sulpice où se développa son amour de la France, que lui avait déjà insufflé sa mère (après un séjour de plusieurs années sur le continent), comme aussi sa connaissance de notre langue qu'il parlait (avec l'italien également) de façon correcte et dans laquelle il fit des conférences et prêcha en plusieurs occasions. Le Cardinal Verdier devait rappeler, au lendemain de sa mort, le 3 janvier dernier, que Mgr Bourne revint à plusieurs reprises dans notre pays, en de solennelles circonstances, comme légat du Pape à Rouen pour le cinquième centenaire de Jeanne d'Arc (1931)[1], à Vincennes au Pavillon missionnaire de l'Exposition Coloniale, à la basilique du Sacré-Cœur à Montmartre lors du grand pèlerinage franco-anglais, et aussi sur la dalle de l'Arc de Triomphe où les deux prélats dirent ensemble le *De Profundis* devant la tombe du Soldat Inconnu, sans parler de ses visites à Saint-Sulpice avec ses anciens condisciples.

C'est, du reste, à Paris, qu'il reçut, à 22 ans, le diaconat, des mains du cardinal Richard, en 1883.

A Louvain, il suivit les cours d'Ecriture Sainte et d'Histoire ecclésiastique, et se lia intimement avec son maître Mgr Mercier, qui devait faire tant de bien spirituellement à son pays, dans les *Conversations de Malines* et le grand ascendant qu'il exerça sur Lord Halifax.

Revenu en Angleterre en 1884, il fut ordonné prêtre à Southwark par Mgr Coffin.

1. Il éleva une statue à la Pucelle dans sa cathédrale et construisit en son honneur une église dans son diocèse.

Premières années de ministère sacerdotal

Pendant cinq ans il se dépensa dans les missions de Blackheath, Mortlake et West Grinstead, puis fut aumônier d'un orphelinat dans cette dernière paroisse. Son activité le fit remarquer de Mgr Butt, qui projetait de fonder un Séminaire diocésain et en chargea le jeune prêtre qui n'avait pas encore atteint la trentaine.

A Henfield il ne réunissait que quelques élèves avec qui il mena la vie de famille ; mais bientôt il réussit à organiser à Wonersh un établissement complet, qui fut le Séminaire Saint-Jean et dont il devint le premier Supérieur... tout en y enseignant la théologie morale et l'écriture sainte, et en faisant preuve de remarquables qualités d'administrateur ; aussi Saint-Jean prospéra-t-il merveilleusement, animé de son zèle apostolique.

Entre temps il s'était préparé à cette tâche d'éducateur — dans laquelle il devait laisser une trace si profonde — en étudiant sur place à Turin les méthodes des Salésiens auxquelles l'initia leur fondateur Don Bosco lui-même. Mgr Butt l'envoya plus tard à Rome où Léon XIII l'éleva à la dignité de Prélat de sa Maison (1894).

Deux ans plus tard il reçut la consécration épiscopale, et fut nommé coadjuteur de son Evêque avec le titre d'évêque d'Epiphanie.

Evêque de Southwark, archevêque de Westminster, Cardinal. Son jubilé

Cette nomination à l'âge de 35 ans ne surprit personne, non plus que son accession au siège de Southwark (1897), lorsque Mgr Butt se retira, lui confiant la charge de l'important diocèse qui comprend, avec les comtés de Kent, Surrey et Sussex, toute la partie de Londres située au Sud de la Tamise, avec 200 églises sous sa juridiction et toute une vie paroissiale à organiser dans des territoires surpeuplés, car on était à peine un demi-siècle après le rétablissement de la Hiérarchie.

Dès novembre 1903, il avait si bien donné sa mesure, à Southwark, qu'il monta, à 42 ans, sur le trône métropolitain de Westminster. Il devait l'occuper 31 ans, durant lesquels des événe-

ments importants eurent lieu : achèvement (1902) du gros œuvre de la cathédrale de style byzantin due à l'architecte Bentley, Congrès Eucharistique international de Londres en 1908[1], division de l'Angleterre catholique en trois provinces[2] en octobre 1911.

Au même moment, Mgr Bourne fut admis au Sacré-Collège, avec le titre de cardinal-prêtre de Sainte-Pudentienne, qu'avait porté le cardinal Wiseman.

C'est là le suprême honneur pour un évêque que de devenir prince de l'Eglise. Il en reçut aussi de ses concitoyens, tels celui de docteur *honoris causa* d'Oxford que lui conféra, en 1922, le chancelier de la célèbre Université, en le saluant de « *fidei christianae in tempore periculoso columen atque defensor* ». Dès le lendemain de l'Armistice, il se rendit au Levant sous le pavillon national.

Enfin, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son sacerdoce, qui tombait le 11 juin 1934, le vénérable septuagénaire fut, de la part de ses ouailles, l'objet de témoignages de sympathie et de gratitude, aussi touchant que solennels[3].

Prenant texte de cette circonstance notable, un écrivain catholique, M. Réginald J. Dingle, publia, l'an dernier, un ouvrage consacré au *Cardinal Bourne à Westminster*[4] durant ses trente années d'épiscopat. Nous ne saurions mieux faire, pour terminer cette notice, que d'en donner l'analyse succincte, qui permettra de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre et la mentalité du saint et actif prélat.

Son action sociale et politique

C'est principalement l'éducation de la jeunesse qui préoccupa

1. Où à propos de la procession autorisée puis interdite par le Premier Ministre Asquith, sous la pression des extrémistes de l'Alliance Protestante, « on reconnut généralement que ce ne fut pas l'homme d'Etat qui triompha moralement », écrit *The Times* (1er janvier 1935), mais le cardinal, dont le tact habituel sut s'allier en la circonstance à la fermeté qu'exigeait sa dignité.

2. A côté de l'archevêché de Westminster, qui gardait la préséance et certains privilèges, furent créés alors ceux de Birmingham et de Liverpool, — avec chacun 4 suffragants. En 1916, le Pays de Galles forma à son tour une quatrième province métropolitaine.

3. *The Universe* des 8 et 15 juin 1934, qui contiennent de nombreuses illustrations.

4. *Cardinal Bourne at Westminster*, avec 4 hors-texte (3 portraits et intérieur de la cathédrale), édité par Burns Oates Washbourne, Ltd ; Londres, 1934 (cartonné toile, de 192 pages). Prix 5 sh.

Mgr Bourne tout au cours de sa longue carrière. Et après ses créations heureuses de Wonersh et l'extension qu'il donna au Collège de Saint-Edmond, il soutint en toute occasion les écoles catholiques et, dès son arrivée à l'archevêché, eut à lutter contre le libéralisme du Gouvernement. En dépit des menaces et des attaques, il sut organiser solidement l'administration des établissements d'enseignement libre en Angleterre, en obtenant des parents catholiques la fondation de bourses durables. Et souvent dans ses discours ou ses mandements il aborda et traita de main de maître cette question, pour lui primordiale. Finalement, « en union complète avec les autres évêques, écrit le *Times*, il fit front successivement contre les trois Ministres de l'Education qui durent retirer trois projets de loi hostiles aux écoles libres : et c'est là un vrai miracle politique, dû au calme et au tact de l'archevêque », qui réussit à concilier, en faveur des écoles religieuses, des éléments radicalement opposés en politique.

Les problèmes sociaux ne le captivèrent pas moins que son illustre prédécesseur le cardinal Manning et quand il le fallait il savait parler ferme et utiliser les moyens modernes pour le faire avec le plus de portée possible. C'est ainsi qu'en 1926, lors de la grève générale, dans un sermon prêché à la grand'messe de la cathédrale, le 4 mai, et diffusé par T. S. F., il adjura les mécontents de cesser leur mouvement, ne craignant pas de déclarer catégoriquement que c'était un devoir d'aider le Gouvernement dans sa tâche difficile contre le chômage et un péché de se rebeller contre l'autorité. Il traçait nettement aux classes dirigeantes leur rôle vis-à-vis des humbles et citait en exemples la belle conduite à cet égard des ducs de Norfolk et de Northumberland.

Très tolérant vis-à-vis des anglicans, il évitait de les froisser et appréciait beaucoup l'esprit de charité qui animait les interlocuteurs des Conversations de Malines ; mais il répugnait à admettre que c'est à la Réforme que l'on doive l'expansion des races de langue anglaise.

Dans ses rapports avec les pouvoirs publics, il fut toujours d'un loyalisme parfait, ce qui contribua beaucoup à lui gagner l'estime de tous, catholiques ou autres. Et il faut noter qu'en sa personne, ce fut le premier archevêque de Westminster, qui ait été invité aux réceptions royales du Palais de Buckingham. Il

était foncièrement Anglais et fier de son pays, et le proclamait en toutes occasions. Mais il revendiquait les droits de l'Eglise, sans jamais pactiser avec les principes.

Sur la grande guerre, sa justification, le rôle qu'y jouèrent les Alliés, le Cardinal se prononça en plusieurs circonstances, faisant œuvre de moraliste et d'homme politique averti, défendant l'attitude du Pape devant le conflit universel, envisageant ensuite les graves questions soulevées par l'après-guerre et émettant des jugements qui devaient s'avérer prophétiques, appréciant comme il convient le traité de Latran entre le Souverain Pontife et le Gouvernement italien, etc., etc...

Par sa mère, il se rattachait à l'Irlande; aussi l'aimait-il beaucoup, louant les mariages entre Irlandais et Anglais qui contribuent à réconcilier les deux races, comprenant les aspirations de ce peuple, se rendant à Dublin pour le Congrès Eucharistique de 1932 et y recevant un accueil des plus déférents, bien qu'il ait refusé d'introduire dans son propre archi-diocèse des prêtres séculiers irlandais car il tenait à y avoir un clergé spécifiquement anglais.

Ses idées morales. — Sa vie spirituelle

Le livre de M. Reginald Dingle se termine par trois chapitres ayant trait : au mariage et à la famille, — au caractère anglais — et à la vie spirituelle, tels que les comprenait et les défendait le cardinal. On l'y voit s'élever énergiquement contre le divorce et les campagnes anticonceptionnelles, faire ressortir certains défauts et certaines qualités de ses compatriotes, condamner le modernisme qui s'infiltre dans la religion, recommander la dévotion du Rosaire, les oraisons en faveur des âmes du Purgatoire, exalter la prière qui unit à Dieu.

Et l'on se recueille avec le pieux cardinal et son biographe, admirant l'influence exercée par Mgr Bourne sur ses contemporains et qui se prolongera dans les générations futures, grâce aux qualités profondes de modération et de fermeté, d'activité et de piété, de patriotisme, d'intelligence et de charité, qui se rencontrèrent dans l'âme parfaitement équilibrée de celui que l'on qualifie déjà de grand homme d'Etat autant que saint homme d'Eglise.

Paris, 30 janvier 1935. Jean-Louis DE LA VERDONIE.

LES CATHOLIQUES ET LE REGIME SCOLAIRE EN ANGLETERRE

(*Fin.*)

IV. — Alertes et combats[1].

Ce n'est pas à dire que nos frères d'outre Manche ignorent les luttes sur le terrain scolaire. La cause en est l'hostilité farouche des innombrables sectes de non-conformistes ou dissidents. Ce n'est pas seulement aux catholiques qu'ils en veulent : leur haine s'acharne peut-être encore plus sur les anglicans, dont ils jalousent les prébendes, les riches dotations. La très grande majorité des *Voluntary Schools* appartient aux catholiques et surtout aux anglicans ; eux, dissidents, n'en possèdent plus qu'un petit nombre[2] ; la doctrine religieuse qu'ils y enseignent — seul moyen, du reste, de s'accorder entre eux — est tellement vague qu'ils prennent fort bien leur parti de celle qui est donnée par les écoles officielles. Arriver à supprimer les écoles catholiques et, encore plus, les écoles anglicanes : tel est leur but immédiat ; après, ils travailleront à « désétablir » l'Eglise anglicane, c'est-à-dire à la séparer de l'Etat et ainsi à lui arracher ses richesses.

Déjà, pendant la discussion de la loi de 1902, à cause des avantages qu'elle accordait aux écoles confessionnelles, ils avaient organisé de violentes protestations par des meetings monstres. La loi une fois votée, leur fureur ne se contient plus ; sur tout le

1. Erratum. — Dans le premier article de cette étude, une faute d'impression, assez sérieuse, s'est introduite. Page 202, ligne 6, au lieu de : *les deux autres*, lire : *les autres*.

2. En 1902, avant le vote de l'*Education Act*, il y avait 5.943 *Board Schools*, et 14.264 *Voluntary Schools;* de ces dernières, 11.711 appartenaient aux anglicans, 1.056 aux catholiques, 458 aux wesleyens, 1.043 aux autres non-conformistes; or, en 1912, les wesleyens n'avaient plus que 214 écoles (en 1932, ce chiffre sera réduit à 111), et celles des autres non-conformistes étaient tombées à zéro, par suite de suppressions pures et simples ou de conversions en écoles officielles au moyen de transferts volontaires à l'autorité scolaire locale.

territoire, se propage leur résistance passive par le refus d'acquitter les impôts scolaires ; des centaines de mille d'entre eux obéissent au mot d'ordre ; sous l'influence du député Lloyd George, le Pays de Galles surtout montre une résistance opiniâtre. Pour l'ensemble de l'Angleterre, contre les récalcitrants, 70.000 poursuites judiciaires sont engagées, qui se terminent par des ventes de meubles aux enchères ou des condamnations à la prison. Cette agitation suscitée par la loi de 1902 aboutit, lors des élections de janvier 1906, à l'écrasante défaite des conservateurs et à une victoire sans précédents des libéraux soutenus par les non-conformistes.

Dans le nouveau cabinet, formé par Sir Campbell Basserman, M. Lloyd George devient ministre du Commerce, et M. Birrell, ministre de l'Éducation. Sans retard, celui-ci dépose un projet de loi qui ne tend à rien moins qu'à supprimer pratiquement toutes les écoles confessionnelles, en les absorbant dans les écoles officielles. Mais les catholiques réagissent avec une belle énergie ; à leur tour, ils organisent des meetings monstres, qui réunissent des 30.000, 50.000, 80.000 protestataires. Les anglicans, eux aussi, s'insurgent contre le sectarisme des projets en cours. A la Chambre des Communes, la loi est votée à une énorme majorité, mais elle tombe devant l'opposition irréductible de la Chambre des Lords.

En 1908, le même destin attend les projets analogues élaborés par M. McKenna, successeur de M. Birrell, et par M. Runciman.

En 1920, sous le ministère de M. Lloyd George, nouveau péril. A son tour, M. Fisher, ministre de l'Education, a voulu remettre aux autorités scolaires locales l'entière disposition de toutes les écoles, y compris la nomination de tous les maîtres, sans tenir compte de leur foi religieuse, si bien que des enfants, dans une école catholique, auraient pu être instruits par un protestant ou par un athée[3]. Présenté à la Chambre des Communes par M. Davis, le projet ou *bill* est ensuite retiré. Les catholiques, eux, ne cessent point de redire que, payant, comme les autres, les impôts

3. A l'actif de M. Fisher, il est juste de reconnaître qu'il est l'auteur de très utiles réformes, pour le développement de l'éducation populaire, l'accroissement des traitements des maîtres et de leurs pensions de retraite. C'est lui qui a fait voter, entre autres, deux lois d'ensemble très importantes, l'*Education Act* de 1918 et l'*Education Act* de 1921.

scolaires, ils veulent des écoles possédées par des catholiques, pour des enfants catholiques, avec des maîtres catholiques, sous un contrôle catholique. Ce n'est point une faveur qu'ils implorent, mais un droit qu'ils réclament.

Tout récemment, de 1928 à 1931, grâce aux projets de M. Trevelyan, ministre travailliste de l'Education, l'alerte a été chaude. A cette dernière attaque, beaucoup mieux que les anglicans qui, cette fois, capitulaient, les catholiques ont répondu avec vigueur. Animés par le cardinal Bourne et par leurs autres évêques, de nouveau ils tiennent des meetings, qui réunissent des foules immenses ; à Liverpool, ils sont 150.000 qui protestent de la sorte. A la Chambre des Communes, les députés catholiques ont manœuvré avec adresse. Irrité de son échec, M. Trevelyan a donné sa démission. Provisoirement du moins, le péril est conjuré ; mais les inquiétudes continuent à planer sur l'avenir[4].

V. L'enseignement secondaire

Jusqu'ici, notre enquête s'est bornée à l'enseignement élémentaire. Mais, au point de vue des faveurs de l'Etat, il est un autre domaine, moins important, il est vrai : celui des écoles secondaires.

Et, tout d'abord, que faut-il entendre par là ? A celles qui, à ce titre, veulent obtenir un *grant* officiel, le *Board of Education*

4. Sur ces diverses tentatives contre les écoles confessionnelles, voir : [Anonyme], *La lutte des Eglises dans les élections anglaises* (*Correspondant*, 10 févr. 1906, pp. 417-438) ; J. Boubée, *La question scolaire en Angleterre* (*Etudes*, 20 juillet, 5 et 20 août 1906, pp. 200-220, 305-328, 468-489) ; *L'Angleterre religieuse : l'école, le Parlement, les Eglises* (*Etudes*, 5 mai 1907, pp. 342-368) ; *L'Angleterre religieuse : les catholiques devant le Parlement* (*Etudes*, 20 mars 1908, pp. 790-811) ; G. Planque, *La crise de l'enseignement catholique en Angleterre* (*Enseignement chrétien*, juin 1907, pp. 325-333 ; juillet 1907, pp. 400-412) ; F. Datin, *Une nouvelle loi scolaire en Angleterre* (*Etudes*, 5 déc. 1918, pp. 564-581) ; J. Couturier, *L'Eglise catholique et la législation scolaire en Angleterre* (*Le Christ Roi*, juillet-août 1930, pp. 359-370) ; *La vie catholique en Angleterre* (*Le Christ Roi*, mars-avril 1931, pp. 171-174). — Actuellement, dans l'Angleterre et le Pays de Galles, il y a environ 10.000 *Council Schools*, avec 3.800.000 élèves, et 11.000 *Voluntary Schools*, avec 1.800.000 élèves. Il est à noter que le nombre des écoles anglicanes ne cesse de diminuer, au profit des *Council Schools*, tandis que le nombre des écoles catholiques augmente toujours ; elles étaient 1.056 en 1902, reconnues comme *public schools* ; en 1932, il y en avait 1311, dont 1.237 reconnues comme *public schools*, avec 384.129 élèves. Si les anglicans, au contraire, perdent des écoles, c'est que, chez eux, les divergences dogmatiques ne manquent point ; beaucoup ne diffèrent guère des non-conformistes et s'accommodent volontiers du très vague enseignement religieux donné par les écoles officielles.

impose une définition assez large. Ce sont, dit-il, des écoles destinées aux élèves qui ont l'intention d'en suivre les classes pendant une durée minimum de quatre ans, jusqu'à l'âge de seize ans au moins ; il faut y fournir un cours gradué et progressif d'enseignement général[5], d'un caractère et d'une étendue appropriés à un âge qui s'étende au moins de la douzième à la dix-septième année. Ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, un grand nombre d'écoles secondaires de recevoir des élèves au-dessous de onze ou douze ans, mais ceux-là ne comptent point, d'ordinaire, pour l'attribution des *grants ;* il en résulte toutefois que les études proprement secondaires ne commencent qu'à onze ou douze ans. Des écoles qui bénéficient d'un *grant*, le *Board of Education* réclame un *curriculum*, ou programme d'études, qui comprenne, en plus de la langue et de la littérature anglaises, une autre langue au moins[6], l'histoire, la géographie, les mathématiques, les sciences physiques, des jeux organisés. En dehors de ces quelques points, du reste très généraux, la plus grande liberté est laissée pour l'organisation intérieure des programmes.

A partir de l'*Education Act* de 1902, l'enseignement secondaire, jusqu'alors assez incohérent, a fait en Angleterre des progrès énormes. Cet *Act*, en effet, confiait aux Conseils de comtés et de bourgs-comtés le soin de le développer par leur zèle entreprenant et par les *rates* levés sur leurs territoires respectifs[7]. L'appel n'est pas resté vain. Avec l'aide de l'Etat, ces Conseils ont fondé des écoles qui leur appartiennent en propre ; afin de rendre cet enseignement accessible à des enfants bien doués, mais de condition modeste, ils ont établi un grand nombre de bourses (*scholarships*), valables indifféremment dans leurs écoles à eux ou dans les autres écoles « reconnues » par le *Board of Education*. Parmi les filles, ce mouvement a trouvé un large écho : dans l'enseignement secondaire, leur nombre égale presque celui des garçons.

5. Ces mots « enseignement général » (*general education*) visent à établir une distinction d'avec l'enseignement professionnel ou technique, qui, à côté de l'enseignement élémentaire et de l'enseignement secondaire, forme la troisième branche dépendant du *Board of Education*.

6. Latin, grec, ou une langue moderne.

7. En matière d'enseignement secondaire, les Conseils de comtés et de bourgs-comtés sont les seules autorités scolaires locales. A la différence de ce qui a lieu pour les écoles élémentaires, les Conseils de bourgs non-comtés et de districts urbains n'exercent point de contrôle sur les écoles secondaires établies dans les limites de leurs territoires ; mais ils peuvent les aider par le moyen de *rates*.

Au point de vue légal, quelle est la situation des écoles non officielles, catholiques ou autres ? Il leur est permis de rester complètement libres, sans avantages pécuniaires reçus de l'Etat, mais aussi sans aucune exigence de sa part. Seconde attitude : elles peuvent se faire « reconnaître » simplement comme *efficient*, par le *Board of Education*, mais à charge de recevoir la visite de ses inspecteurs[8]. Leur titre d'*efficient* se borne à leur fournir une recommandation aux yeux de la clientèle scolaire. D'autres enfin se feront reconnaître comme *efficient*, avec participation aux *grants*.

Elles ont alors le choix entre recevoir ces *grants* uniquement de l'autorité scolaire locale, ou les recevoir directement du *Board of Education*. Dans le premier cas, l'autorité locale se verra rembourser par le Trésor la moitié de ses frais ; à l'égard de l'école reconnue, ses subventions prendront des formes variables : on bien elle lui versera, pour l'année, telle somme globale (*stock grant*), ou bien tant par tête d'élève (*capitation grant*), ou enfin elle s'engagera à combler le déficit budgétaire (*deficiency grant*). Quand le *grant* est reçu du *Board of Education*, celui-ci verse 7 livres et 7 shillings par élève de onze à dix-neuf ans, et, en outre, une somme globale annuelle de 400 livres, s'il y a, pour des élèves de seize ans et au-dessus, des cours supérieurs (*advanced courses*) approuvés par lui. Dans le cas de *grants* reçus directement du *Board of Education*, par une école secondaire, les autorités locales peuvent, elles aussi, l'aider de leurs subventions, mais celles-ci ne leur sont à aucun degré remboursées par le Trésor[9].

En 1932, l'Angleterre proprement dite (sans le Pays de Galles) comptait 502 écoles secondaires catholiques (109 de garçons, 393 de filles) ; or, 110 seulement s'étaient fait reconnaître par le *Board of Education*, savoir : 26 comme *efficient* sans *grants*, et

8. D'un usage trsè courant dans le langage de l'administration scolaire, les termes *efficient* et *efficiency* sont intraduisibles en français. Sans doute, on peut les rendre par *efficace* et *efficacité*; mais, appliqués à des écoles, ces termes français, sans autre explication, ne diraient pas grand chose à l'esprit. Une école est dite *efficient* ou réaliser l'*efficiency*, quand, dans la pratique, le niveau des études y donne satisfaction aux inspecteurs, leur semble à hauteur de la tâche.

9. Suivant les provenances territoriales de ses élèves, une même école secondaire pourra recevoir des subventions de plusieurs autorités locales.

84 comme *efficient* avec *grants*[10]. D'où vient cette faible proportion ? C'est que, si les subventions officielles apportent des avantages pécuniaires, elles ne vont point sans de sérieuses entraves : les inspecteurs surveillent l'enseignement, pour s'assurer qu'il demeure *efficient* : un professeur leur semble-t-il inférieur à sa tâche, ils peuvent en exiger le renvoi ; pour l'enseignement des sciences, il faut un matériel toujours au point ; les plans d'agrandissement des locaux, le chiffre des pensions, doivent être approuvés par le *Board*[11]; les comptes financiers sont examinés par un conseil d'administration, *governing body*, dont un tiers des membres sont désignés par l'autorité locale[12] ; dans l'effectif scolaire, un certain nombre d'élèves, suivant un pourcentage fixé pour chaque école — il va de 25 à 50 %, — doivent être reçus à titre entièrement ou partiellement gratuit ; or, comme, à chaque rentrée, leur chiffre est déterminé par le total des élèves, payants ou non, admis l'année précédente, il peut arriver au bout d'un certain temps, même avec le pourcentage de 25 %, que la moitié seulement des élèves payent la pension intégrale. Enfin, là encore, des clauses dites « de conscience » jouent un rôle : même dans les écoles fondées avec un but religieux, l'enseignement confessionnel ne pourra être donné aux élèves que sur une demande écrite de leurs parents ; l'horaire des offices et de l'enseignement religieux devra être combiné de telle sorte que les enfants, suivant la volonté de leurs parents, puissent s'en abstenir ; aucun élève ne pourra être renvoyé

10. En 1933, sur ces 84 écoles, 67 recevaient des *grants* directement du *Board of Education;* 17 les recevaient en totalité des autorités scolaires locales (savoir : 11 à Londres, 3 dans le comté de Middlesex, 2 à Birmingham, 1 à Bradford) ; ce dernier choix a été adopté par elles, sans doute parce que ces autorités locales se montrent particulièrement généreuses (ainsi, en 1930, le *London County Council* payait aux écoles secondaires catholiques « reconnues » plus de 21 livres sterling par élève).

11. Il est juste de dire que, depuis 1932, la tendance du *Board* est d'exiger, pour les élèves qui peuvent payer, la fixation de pensions suffisamment élevées, à l'encontre de la pratique de certaines écoles, officielles ou non, qui établissaient un prix de pension trop bas ou même offraient à tous l'enseignement gratuit. Le *Board* veut donc que les ressources provenant des pensions apportent une contribution raisonnable à l'équilibre budgétaire de l'école, ce qui soulage d'autant les finances publiques.

12. Pour une école secondaire catholqiue, les autres membres du *governing body* pourront être nommés, les uns par l'évêque, les autres par la congrégation religieuse chargée de l'école, etc., suivant les stipulations variables de l'acte constitutif de ce conseil d'administration (*instrument of government*), acte qui doit être fourni par le directeur de l'école, quand il demande la *recognition* de son établissement. Rappelons que, dans l'enseignement élémentaire, le tiers des membres (2 sur 6) du *body of managers* d'une *Voluntary School* doivent être aussi nommés par l'autorité locale.

pour motif religieux. Avec tout cet ensemble de gênes, il n'est pas étonnant que la plupart des écoles secondaires catholiques préfèrent garder leur liberté et s'abstiennent de se faire reconnaître par le *Board*. A la différence des écoles élémentaires, les pensions des élèves suffisent, d'habitude, pour assurer à l'œuvre une marche honorable.

Au point de vue des diplômes possédés par les maîtres, le *Board of Education* se montre plus large pour les écoles secondaires que pour les écoles élémentaires. Même de celles qu'il reconnaît pour les *grants*, il ne réclame point de grades universitaires ; il exige seulement que les professeurs soient à la hauteur de leur tâche. Mais il y a des autorités locales qui se montrent plus sévères. Ainsi, pour les écoles confessionnelles qu'il subventionne, le *London County Council* exige, comme pour ses propres écoles, des professeurs munis des titres de *Bachelor of Arts* ou de *Bachelor of Science*, correspondant à nos licences de lettres et de sciences, et encore faut-il qu'ils aient été obtenus avec *honours*, nous dirions : avec mention. De plus en plus, même en dehors de la capitale, le nombre s'accroît des maîtres et des maîtresses munis de ces diplômes universitaires.

Soucieux des intérêts de leurs fidèles, les évêques n'ont eu garde de négliger l'enseignement secondaire. Pour les maîtresses qui s'y destinent, dès 1897, ils fondaient à Londres, Cavendish Square, une école normale (*Training College*), dirigée par les Sœurs de l'Enfant Jésus[13], et, en 1898, celle de Mount Pleasant à Liverpool, dirigée comme l'école normale élémentaire, plus ancienne, par les Religieuses de Notre-Dame ; et, par le *Board of Education*, ils faisaient reconnaître ces deux écoles normales secondaires.

Le 8 avril 1902, alors que le fameux *Education Bill*, proposé par M. Balfour, soulevait, à la Chambre des Communes, des discussions passionnées, les évêques adressaient une lettre collective aux religieuses employées dans les écoles secondaires des couvents. A l'heure où des efforts sont tentés en Angleterre pour développer l'enseignement secondaire féminin, ils disent l'importance attachée par eux à la valeur intellectuelle de ces maîtresses ; ils ne veulent pas qu'au point de vue des diplômes, elles parais-

13. Les Sœurs de l'Enfant Jésus (*Sisters of the Holy Child Jesus*) ont été fondées, en 1846, à Derby (Angleterre), par Cornelia Connelly, femme d'un ministre protestant américain converti.

sent inférieures à celles des écoles gouvernementales. De même que, pour les institutrices catholiques, laïques ou religieuses, ils avaient fondé des écoles normales, ils ont dû, à la fin du XIXe siècle, organiser, pour les maîtresses de l'enseignement secondaire, deux écoles normales, également dirigées par des religieuses ; avec une très vive insistance, ils poussent les congrégations à y envoyer des sujets, afin de les préparer à la conquête des diplômes. Instruits par le succès des mesures antérieurement prises, ils affirment que, dans ce mélange de religieuses de provenances si diverses, il n'y a pas à redouter la perte de l'esprit propre à chacun de leurs Instituts.

Depuis lors, une troisième école normale féminine d'enseignement secondaire a été adjointe, par les Dames du Sacré-Cœur, à leur école normale élémentaire de Londres, Saint Charles' Square. D'autre part, pour les jeunes gens, il en existe une, dirigée par les Jésuites, à Chipping Norton, près d'Oxford.

Par suite d'une entente avec quelque Université voisine[14], ces sortes d'écoles préparent leurs élèves au grade de *Bachelor of Arts* (B.A.)[15] ou à celui de *Bachelor of Science* (B. Sc.). Il faut trois ans pour conquérir l'un ou l'autre de ces grades. Par une quatrième année consacrée à des études pédagogiques et à la pratique contrôlée de l'enseignement dans une école secondaire, on peut obtenir des Universités le *Diploma in Education*[16].

En Amérique, à l'Université catholique de Washington, un certain nombre déjà de religieuses, par des thèses savantes, ont conquis le doctorat. Nous ne sachions pas qu'en Angleterre, aucune religieuse se soit élevée jusqu'au grade de maître ès Arts (*Master of Arts*)[17].

Les écoles normales, dont nous venons de parler, ne sont point, pour l'enseignement secondaire catholique, les seules

14. Oxford et Cambridge ne sont plus les seules universités d'Angleterre. Au cours du XIXe et du XXe siècle, ont été fondées celles de Durham (1832), de Londres (1836), de Manchester (1880), du Pays de Galles (1893), de Birmingham (1900), de Liverpool (1903), de Leeds (1903), de Sheffield (1905), de Bristol (1909), de Reading (1926).

15. Dans le langage courant, ce titre universitaire ne se désigne guère que par son abréviation, qui est prononcée *bi-é*. Malgré son nom, il correspond plutôt à notre licence qu'à notre baccalauréat.

16. A l'Université de Londres, on dit *Teachers' Diploma*, au lieu de *Diploma in Education*.

17. Par abréviation, M.-A., prononcé *emm-é*.

sources de recrutement du personnel. Il faut encore tenir compte de jeunes gens et jeunes filles, de prêtres, séculiers ou religieux, qui directement suivent les cours de quelque Université.

En 1895, le Saint Siège levait l'interdiction qui, par crainte d'un péril pour la foi, empêchait les jeunes catholiques anglais de fréquenter les Universités d'Oxford et de Cambridge. Dès lors, la liberté fut mise à profit. Les jeunes filles elles-mêmes en usent. Pour elles, à Oxford, les Sœurs de l'Enfant Jésus ont établi une maison de famille, *Saint Frideswide's Hostel*[18]. A Manchester, une maison analogue est tenue par les Sœurs de la Sainte Croix et de la Passion[19]. A Oxford, deux établissements appelés *Halls*, l'un dirigé par les Jésuites, *Campion Hall*, l'autre par les Bénédictins, *Saint Benet's Hall*, ont reçu de l'Université le droit de préparer les jeunes gens aux grades[20]. D'autres religieux, les Dominicains, les Capucins, les Salésiens, ont pour eux-mêmes, à Oxford, des maisons d'études. A Cambridge, *Saint Edmund's House* héberge les prêtres, séculiers ou religieux, qui suivent les cours de l'Université.

La Fédération des Sociétés catholiques d'étudiants universitaires (*University Catholic Societies Federation*) joue, entre autres, le rôle d'un bureau de placement : elle reçoit les noms des gradés d'Universités et les demandes de personnel formulées par les chefs d'établissements[21].

18. Sainte Frideswide (+735) est la grande sainte d'Oxford ; elle fut la première abbesse du monastère qui donna naissance à la ville.

19. Ces religieuses ont été fondées, en 1777, par saint Paul de la Croix.

20. Le Bienheureux Edmond Campion (1540-1581), Jésuite, est l'un des plus illustres martyrs anglais du XVIe siècle. — *Benet* est une abréviation de *Benedict*, Benoît.

21. Sur l'enseignement secondaire en Angleterre, voir : G. BALFOUR, *Educational systems of Great Britain and Ireland*, 2e éd., 1903, Oxford ; C. NORWOOD, *The English educational System*, 1928, Londres ; Board of Education Pamphlets, n° 50 : *Recent development of Secondary Schools in England and Wales*, 1927 (d'abord publié dans le *Report* du Board, pour l'année 1923-1924, pp. 9-40) ; Catholic Education Council : *Statement of the present position of Catholic Schools in England and Wales*, 1928 ; Board of Education Pamphlets, n° 94 : *Outline of the structure of the educational System in England and Wales*, 1933 ; — autres publications du Board of Education : *Reports* annuels soumis au Parlement ; *Regulations for secondary Schools* (1933) ; *The Higher Education Grant Regulations* (1933) ; *Secondary Schools in England recognized by the Board as efficient*, 1932-1933 (List 60). — L'important annuaire, *The Catholic Directory*, donne, sur les écoles catholiques élémentaires et secondaires, un grand nombre de renseignements (statistiques générales et par diocèses, etc.) ; dans l'édition de 1932, voir en particulier, pp. 599-734, de fort intéressantes annonces-réclames, pour des établissements d'enseignement secondaire (garçons et filles).

*
* *

Après cette revue d'ensemble, les longues réflexions me paraissent fort inutiles. Je me bornerai à un souhait : Puissions-nous, en France, pour les écoles primaires, obtenir, du moins, la part de justice analogue, que représenterait la proportionnelle scolaire !

Ph. GOBILLOT.

CHRONIQUES

Chronique de Théologie Dogmatique

1° Ernest Mura. — *Le corps mystique du Christ.* 2 vol. in-8° de 214 et 460 pages. — André Blot, Paris, 44 francs.

2° Daniel Culhane. — *De corpore Christi mystico*, in-8°, 110 pages. Mundelein. Illinois, U. S. A.

3° Henri Koenig. *De inhabitatione Spiritus Sancti*, in-8°, 90 pages. Mundelein. Illinois U. S. A.

4° R. P. Marien de Lama, O. S. A. *Sancti Augustini doctrina de gratia et prædestinatione*, in-8°, viii, 155 pages, Marietti, Turin, 8 lires ital.

5° J. Madoz, S. J. *El concepto de la tradicion*, in-8°, 214 pages. nalecta gregoriana. Rome.

6° Henri de Sainte Thérèse, O. C. D. *Notio sacrifici in communi*, in-8°, 178 pages. Coll. intern. de Sainte-Thérèse. Rome, 13 lires ital.

7° A. Verrièle, P. S. S. *Le plan du salut d'après Saint Irénée.* In-8°, 32 pages. Tiré à part de la Revue des Sciences Religieuses, octobre 1934, Paris.

8° A. Verrièle, P. S. S. *Le surnaturel et nous et le péché originel*, 2e édition. B. C. S. R. Bloud et Gay, Paris, 12 francs.

9° R. P. d'Alès, S. J., *De Deo Trino*, in-8°, 316 pages. Beauchesne, Paris, 40 francs.

10° Dr Bernard Bartmann. *Précis de theologie dogmatique*, traduit de l'allemand par Marcel Gautier, 1er vol. in-8°, 480 pages, Editions Salvador, Mulhouse et Castermann. Paris, 30 francs.

11° 3e *Congrès des Provinces franciscaines de France*, in-8°, 255 pages, Paris. Extrait de « la France franciscaine », janvier-juin 1933.

12° R. P. Valentin BRETON, D. F. M. *La Communion des Saints.* BCRS, Bloud et Gay, Paris, 12 francs.

1° Plusieurs de nos chroniques ont eu déjà à faire connaître des études, et la plupart très sérieuses, sur le corps mystique du Christ. Aux deux grands ouvrages de l'abbé Anger (*R. Ap.* Tome 50) et du R. P. Mersch. (*R. Ap.*, tome 56), vient s'adjoindre maintenant *la synthèse dogmatique ascétique et mystique*, tentée sur cette matière de plus en plus actuelle, par l'abbé Mura. Pour le fond et pour la méthode, elle s'apparente plus à l'unique volume de M. Auger, qu'aux deux tomes du R. P. Mersch.

Deux parties : la *nature* du Corps mystique ;

La *vie* du Corps mystique.

Chacune des deux parties occupe un volume, et cette division commandée par la nature même des matières et non par des préoccupations d'égalité entre les volumes, explique que le second ait deux fois plus de pages que le premier.

Dans la *première partie*, prenant comme point de départ l'Evangile et saint Paul auxquels il ne consacre guère que 50 pages. L'auteur nous dévoile la nature du corps mystique en nous exposant tour à tour, et ce qui en fait l'unité, et ce qui en fait la diversité. *L'unité* du tout vient du Christ et de son Esprit : elle est beaucoup plus profonde que celle qui relie les membres de n'importe quelle autre unité sociale ; la *diversité*, c'est nonobstant l'unité, la distinction du chef d'avec ses membres et la distinction des membres les uns d'avec les autres ; Sainte Vierge, Anges, hommes des trois églises, ministres et fidèles, voire même sur terre les infidèles qui sans être vraiment du corps du Christ, reçoivent pourtant quelque chose de l'abondance des grâces que Jésus donne surtout à ses fidèles.

Dans la *seconde partie*, est étudiée la vie du corps mystique ; elle est considérée d'abord dans le Chef et sa Mère, puis dans les membres. A propos du Chef, l'auteur est amené à nous dire tout le bien qu'il pense de l'étude de M. Masure : le *Sacrifice du Chef*, paru en grande partie dans notre Revue, et dont il fait siennes les conclusions, ou plutôt, il se félicite d'avoir pu trouver dans le livre de M. Masure une confirmation de sa propre interprétation

des textes de saint Thomas et de saint Augustin, dont ils se sont servis l'un et l'autre sans se concerter, et sans s'être consultés. La vie des membres est ensuite étudiée dans les individus, puis dans l'ensemble du corps mystique sur terre d'abord, puis dans la gloire du ciel.

Les deux volumes ne nous apportent pas que du neuf : l'on a tant écrit depuis un demi-siècle surtout, sur le corps mystique que l'on pourrait se demander d'avance, si vouloir encore écrire sur ce sujet ne serait pas se condamner à répéter. Peut-être est-ce vraiment dans le premier volume, que se trouve la partie la plus neuve de tout l'ouvrage, et spécialement dans toute la section consacrée à nous faire approfondir les principes constitutifs de l'unité du corps mystique, comme l'auteur paraît bien l'avoir voulu.

2° C'est aussi au *Corps mystique du Christ* qu'est consacrée la thèse doctorale soutenue à la Faculté de théologie de Sainte-Marie-du-Lac, en Illinois, par le nouveau docteur Daniel Culhane. Il l'étudie, uniquement *d'après saint Bonaventure*. Dans l'un des chapitres les plus longs, le troisième, est étudiée précisément cette unité que l'abbé Mura avait voulu approfondir. La doctrine ici, beaucoup moins complète et moins développée, aboutit à des conclusions assez voisines. L'unité du corps mystique est morale, mais n'est pas uniquement morale, elle est morale, puisque c'est celle d'une société, mais elle est plus que morale physique même, puisque cette société est une réalité surnaturelle. Les deux auteurs se rejoignent, mais des principes divers sur lesquels cette unité repose, rien dans la thèse qui rappelle même de loin l'étude du précédent ouvrage.

Intentionnellement, l'auteur limite sa thèse à la doctrine de saint Bonaventure, sur le corps mystique lui-même, sans vouloir rien dire des rapports de cette doctrine soit avec la morale, soit avec la mystique du Saint. Il a voulu, et c'était son droit, rester sur le terrain de la pure spéculation.

3° Il faut croire que saint Bonaventure est en particulier honneur à la faculté théologique de Sainte-Marie-du-Lac, car une autre thèse presque du même jour, celle de Henri Kœnig, s'occupe elle aussi du docteur Séraphique. Elle veut simplement exposer, sans même en tenter l'histoire ou en décrire l'évolution, la doctrine de *saint Bonaventure sur l'habitation du Saint Es-*

prit dans l'âme des justes et encore, pour être plus précis, il s'agit surtout d'exposer sa doctrine sur *le mode* de cette habitation, sur l'explication qu'il en donne plutôt que sur le fait lui-même qui n'est pas mis en discussion.

L'auteur, pour mieux poser la question, et y répondre de façon claire et méthodique, nous montre d'abord le sens donné par saint Bonaventure aux mots traditionnellement employés avant lui, dont il continue de se servir : présence, présence par puissance, par essence, par nature, par grâce, grâce gratum faciens et grâce gratis data. Le sens donné par lui à ces expressions très anciennes, puisqu'on les trouve déjà dans S. Grégoire et S. Augustin, ne serait pas toujours le sens qu'on leur avait donné avant lui ou qu'on leur a donné depuis ou qu'on leur donne aujourd'hui. Après ces longues et utiles explications que des citations justifient, et qui préparent déjà la solution, l'auteur dans ses chap. VI et VII, point culminant de son travail, nous résume dans les deux affirmations qui suivent la doctrine bonaventurienne : 1° la présence de Dieu dans l'âme justifiée n'est ni purement morale, ni purement dynamique, elle est vraiment substantielle ; 2° Entre Dieu et l'âme où il habite ainsi, elle établit une nouvelle relation. Dieu ainsi présent, est objet déjà de la part de l'âme juste d'une *jouissance*, qui pour être *incomplète* ici-bas, en attendant la plénitude du ciel, n'en est pas moins déjà réelle. Dieu est déjà présent dans l'âme qui le possède, comme fin partiellement atteinte, comme récompense partiellement obtenue. Comme on le peut voir, ceux de nos théologiens modernes, qui s'inspirent ou des premiers commentateurs de Pierre Lombard, ou de Jean de S. Thomas (de la Taille, Lanversin, Gardeil, Retailleau et même Galtier) sont beaucoup plus près de S. Bonaventure que ceux qui veulent encore marcher dans les pas de Vasquez ou de Suarez. Sans traiter la question ex-professo, l'auteur insinue même qu'ils se rapprocheraient de la doctrine la plus authentique de S. Thomas. L'Encyclique *Divinum Illud* de Léon XIII sur l'Action du S. Esprit (1897), que l'on peut à priori, venant de Léon XIII, croire refléter la doctrine thomiste, est en parfait accord avec celle de S. Bonaventure. Il en conclut que les deux docteurs devaient être du même avis. Une comparaison directe du Séraphique et de l'Angélique pourrait fournir avantageusement matière à une autre thèse.

***

Comme les deux thèses latines ou dissertation doctorales de Sainte-Marie-du-Lac, les quatre ouvrages qui suivent, différents de langue, de méthode et de volume, sont aussi, avant tout, de l'histoire de la théologie, ou de la *théologie positive*. La théologie de *S. Augustin*, de *S. Vincent de Lérins*, de *S. Thomas d'Aquin* et de *S. Irénée* en fournissent l'objet ou l'occasion.

4. Le tout petit volume du Père Marien de Lama est un choix d'extraits du dernier ouvrage de S. Augustin contre le pélagianisme, l'*Opus imperfectum contra Julianum*. Ces extraits nous donnent les pages les plus aptes à nous faire connaître la doctrine définitive de S. Augustin sur la grâce, la prédestination, et quelques-unes des questions les plus immédiatement connexes. L'occasion en a été le traité de la Grâce, du R. P. Hermann Lange, S. J., paru en 1929, où le P. Marien a cru voir que la doctrine du grand docteur de la grâce avait été inexactement exposée. « Sanctus Pater pro se loquatur », nul ne peut mieux exposer la doctrine augustinienne qu'Augustin lui-même.

Soixante-dix chapitres de l'Opus imperfectum, sur huit cents qu'il renferme, sont reproduits en totalité ou en partie et même annotés. L'éditeur aurait-il craint que S. Augustin ne soit pas assez clair ou assez habile dans sa défense ? Chacun des soixante-dix chapitres a trois parties. Trois interlocuteurs prennent successivement la parole, et toujours dans le même ordre : Julien, Augustin et Marien de Lama. Les deux premières parties sont de l'Opus imperfectum, qui d'un bout à l'autre se présente sous forme de dialogue, de vrai dialogue, de dialogue à deux (Jul. et Aug.).

Tel qu'il est, le petit livre ne vise pas à être un exposé de la doctrine de S. Augustin sur la grâce. Il ne veut être qu'une introduction à cet exposé. Il ne veut que fournir de bons matériaux à ceux qui le tenteraient, et c'est déjà avoir fait œuvre suffisamment utile.

5° Sur *S. Vincent de Lérins*. Le R.P. J. Madoz, un Jésuite espagnol exilé en Belgique avec ses élèves, nous présente une étude « historique et critique » et aussi théologique du *Commonitorium*.

Peut-être est-ce une thèse d'agrégation à la Faculté de théologie

de la Grégorienne, peut-être aussi le résultat d'un cours de théologie fondamentale donné au collège jésuite installé dans le château de Marneffe ? L'ouvrage pourrait être l'un et l'autre. Après avoir étudié dans les quatre premiers chapitres, l'occasion, l'auteur, et aussi l'histoire rapide du Commonitorium, l'auteur peut dans son dernier chapitre essayer de déterminer la place et l'importance et l'influence, dans l'histoire de l'argument de tradition, de l'ouvrage de Vincent de Lérins, rendu fameux surtout depuis la Réforme.

Dans une revue française, on ne peut que se réjouir de constater, par les notes nombreuses du bas des pages et par la table bibliographique qui termine le livre, qu'historiens et théologiens français, qu'ils écrivent en notre langue ou qu'ils se servent du latin, ont été largement mis à contribution. Nos principaux ouvrages et même beaucoup d'articles de nos revues ont été utilisés : tels Tixeront, Batiffol, Labriolle, Hemmer-Lejay, Paul Monceaux, Galtier, d'Alès, Bardy, Cuq, Hugueny, Saltet, de Grandmaison, Dom Germain Morin, Dom Leclercq, et même Turmel, pour ne citer que les plus connus de nos contemporains ; tels Dom Ceillier, Noël Alexandre, Baluze, Launoy, Mabillon, Tillemont parmi les anciens, si l'on ne veut remonter jusqu'à Grégoire de Tours et Hilaire d'Arles.

Parmi les revues françaises ou de langue française, nous trouvons des références à la *Revue du Clergé*, au *Bulletin de Toulouse*, aux *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, à la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Si nous n'avons nulle part rencontré la *Revue apologétique*, pas plus d'ailleurs que les deux revues des frères en religion du R.P. Madoz, les *Etudes* et les *Recherches de science religieuse*, nous avons vu plus d'une fois à l'honneur le *Dictionnaire apologétique*, qui leur tient de près.

6. L'étude du R. P. Henri de Ste Thérèse, qui a paru d'abord en article dans le *Teresianum* de mai 1934, est, elle aussi, de la théologie positive. C'est un point quelquefois mal compris de la théologie de *S. Thomas* que l'auteur veut faire connaître : la doctrine du Docteur angélique sur le *sacrifice en général*. Peut-être n'avons-nous là qu'une introduction à un ouvrage de plus grande envergure qui traiterait plus tard du sacrifice de la Messe comme l'ont fait déjà, depuis le R. P. de la Taille et Lepin, tant d'ouvrages de valeur et d'intérêt si divers. Le P. Henri de S. Thérèse ne

cherche pas à exposer sa pensée personnelle, ni à défendre ou critiquer la doctrine qu'il expose. Il veut simplement découvrir sous les textes dispersés, et ensuite exposer la pensée de S. Thomas. Et cette pensée tout autant que des écrits de S. Thomas lui-même, il veut la dégager des écrits des auteurs antérieurs, voire très antérieurs, qui de façon médiale ou immédiate ont influé sur sa pensée et par conséquent peuvent aider à la bien comprendre, et nous mettent sur la voie de l'idée qu'il a dû se faire du sacrifice en général.

Pour lui, le sacrifice, en tant que tel, est un acte extérieur de la vertu de religion. Il implique deux éléments essentiels : une *offrande faite à Dieu*, et un *changement extérieur* et sensible opéré dans l'objet offert, et le tout pour attester et le souverain domaine de Dieu sur nous, et notre entière dépendance. L'acte extérieur implique un acte intérieur, puisqu'il est un acte de vertu, un acte humain, mais c'est l'acte extérieur lui-même qui constitue le sacrifice. Le sacrifice est l'oblation sincère faite à Dieu d'un objet sensible qu'en l'offrant on modifie.

Cette conception de S. Thomas, nous dit-on, n'implique par elle-même, comme conséquence, aucune des théories qui ont été plus tard proposées pour rendre compte du caractère sacrificiel de la Messe. Le changement opéré dans l'objet offert, et qui l'immole ou le sacrifie, pourrait rester purement représentatif. — Attendons maintenant avec patience ce qui nous sera dit vraisemblablement du sacrifice de la messe.

7° Avec la brochure moins volumineuse de M. Verrièle qui, comme le livre du R. P. carme, a été d'abord un article de revue, nous remontons de S. Thomas à S. Irénée, du premier théologien par l'autorité, à celui qui chronologiquement fut, nous est-il dit, le « premier grand théologien de l'Eglise ». Nous passons de l'étude du sacrifice à l'étude du salut conditionné précisément par un sacrifice, le sacrifice rédempteur.

La brochure de M. Verrièle est une thèse. Elle veut montrer que S. Irénée fut un de ceux qui dès les débuts de la théologie se préoccupèrent de bien mettre en relief l'*unité du plan du salut*. L'auteur veut montrer que sur ce point S. Irénée fut le précurseur, le protagoniste d'une idée qui lui est chère.

Unité, bonté, progrès dans toute l'œuvre de Dieu, telles sont les caractéristiques de la théologie de S. Irénée : *unité* par le *progrès*, dans l'infinie *bonté*, du commencement jusqu'à la fin.

Le développement de cette thèse fait toucher à d'autres points de la doctrine irénéenne, et ce qui nous en est dit n'est pas sans intérêt.

Sur la question du *motif de l'Incarnation*, qu'il traite ex-professo, et à fond, S. Irénée ne fut ni ce que l'on a appelé thomiste, ni ce que l'on a appelé scotiste. Il domine les deux écoles qui ne peuvent ni l'une ni l'autre se l'approprier de façon exclusive. Plus près de Scot que de S. Thomas, paraît-il, il montre comme Scot notre humanité voulue *pour le Christ*, mais aussi le Christ voulu *en notre faveur*, pour notre salut. C'est la réciprocité de finalité dans l'unité du plan divin. La doctrine bien comprise rend vaine et superflue la question qui divisera au XIIIe siècle les deux docteurs, et depuis les deux écoles.

La doctrine personnelle et fausse de S. Irénée sur le caractère trop imparfait de la vie *spirituelle avant la chute*, est une application excessive de la loi de l'unité par le progrès dans toute l'œuvre de Dieu. Dans cet état primitif, tel que l'entend Irénée, Adam n'aurait reçu qu'un souffle de vie dérivé de l'Esprit. Le chrétien régénéré par le second Adam vit de l'Esprit qui habite en lui. Adam n'aurait été qu'une première et lointaine ébauche de la vie spirituelle, de la vie de la grâce destinée au chrétien, et qui s'épanouira dans la gloire. Cette opposition exagérée découle d'une trop grande préoccupation de mieux montrer le progrès dans la réalisation de l'unique plan divin. Si la situation spirituelle d'avant la chute est pour S. Irénée si inférieur à celle d'après la Rédemption, c'est que, dans le plan éternel de Dieu que la chute n'a pas eu à modifier, cette situation si inférieure était pour préparer, pour amener, pour rendre désirables dès le début, et la Rédemption et le Rédempteur en qui se récapitule toute la longue histoire des hommes et de toute l'œuvre de Dieu. La chute elle-même, escomptée d'avance, et ses effets escomptés comme elle et fixés d'avance par Dieu dans le cas où elle se produirait, n'avaient pour raison d'être que de rendre Rédemption et Rédempteur plus désirables encore. Mais la situation si inférieure du début, dans la théologie de S. Irénée, les faisait déjà désirer.

8. En même temps que cette étude sur S. Irénée, paraissait la nouvelle édition du livre de M. Verriële : *Le Surnaturel en nous et le péché originel.* L'on aurait tort de reprocher à l'auteur de pousser jusqu'à la minutie le soin de perfectionner une œuvre

dont la *Revue apologétique* n'a pas été seule à dire déjà beaucoup de bien (*R. Ap.*, juin 1933).

Cette nouvelle édition a été plus revue qu'augmentée. Même livre au fond, même nombre de pages, même table des matières, même liste bibliographique augmentée seulement de deux ouvrages récents. Les retouches, qui apportent surtout des précisions, des améliorations de forme, portent à peine sur le quart des pages et les modifient peu.

Entre la liste bibliographique et la table des matières, sept pages nouvelles ont été ajoutées. C'est toute l'augmentation. Elle a été dictée par la même préoccupation que les retouches elles-mêmes, et qu'un article de l'auteur dans le *Bulletin des Anciens de Saint-Sulpice* en mai 1933.

Les sept pages vraiment nouvelles contiennent un Avis pour la nouvelle édition, et six notes que l'auteur, pour ne pas modifier la pagination de son livre, n'a pas pu glisser comme quelques autres nouvelles aussi en bas des pages.

L'*avis* nous livre les réflexions qu'a fait naître en l'esprit de M. Verrièle l'article sur le Péché originel donné par M. Gaudel au *Dictionnaire de théologie*.

Des *six notes finales*, les deux premières sont relatives, ainsi que la plupart des retouches des pages 106 à 117 et 212, et quelques autres encore, au caractère parfaitement libre de la faute d'Adam, qui seul est cause vraie du péché originel, Dieu n'ayant que posé la condition sine quâ non, en liant d'avance à la chute libre d'Adam depuis toujours escomptée, la cessation de la grâce et de la justice originelle.

La troisième note, surtout historique, montre que pour l'idée de l'unité du plan du salut, M. Verrièle a eu des précurseurs parmi les plus anciens et les plus connus des Pères surtout orientaux. S. Irénée à qui il vient de consacrer par ailleurs une étude spéciale a eu des continuateurs.

Les trois dernières notes enfin, comme les retouches des pages 221 à 226, se rapportent au progrès réalisé, nous dit-on, depuis S. Thomas dans la manière de comprendre la nature du péché originel. Il serait venu du dominicain Soto et des Jésuites qui l'ont suivi. Contrairement aux dires du R. P. Déman dans sa recension du Bulletin Thomiste de 1933, ce progrès est bien dans la ligne même de S. Thomas. Si l'on en vient à s'écarter des formules qu'il emploie, c'est pour entrer davantage dans son

esprit. En cette matière du Péché originel, comme d'ailleurs en celle de l'Immaculée Conception, n'est-ce pas rester vraiment son disciple que de dire aujourd'hui non pas ce qu'il a dit, mais ce qu'il dirait lui-même, mieux éclairé qu'il serait sur des points qui malgré son génie lui échappaient. Que l'on ne s'étonne pas de voir parler d'une seconde édition qui diffère en somme si peu de la première. C'est qu'elle fournit une occasion de faire pénétrer davantage encore dans le fond d'un livre dont la richesse fait què, même s'il ne se perfectionnait plus, un récenseur, sans se répéter, aurait toujours à dire.

9. Le R. P. d'Alès, lui, ne s'arrête pas à retoucher son œuvre déjà faite. Il va de l'avant et la continue. Après une interruption de quatre années, qui nous a valu d'autres travaux dont a parlé la Revue, il revient à ses Lineamenta theologiae dogmaticae. En 1930 il nous avait donné le De Verbo Incarnato (*R. Ap.*, tome LIII, pp. 93-97). En 1934 il nous donne le *De Deo Trino*. Ce volume a toute sa raison d'être, même après le De SS. Trinitate du R. P. Galtier, publié par le même éditeur, en des pages de même format, et de nombre à peu près égal. (*R. Ap.*, tome LIX, pp. 217-218.) Le R. P. d'Alès ne divise pas et ne subdivise pas en parties, sections, chapitres, articles et paragraphes. La table des matières est très courte et très simple, et au cours du livre le texte n'est pas continuellement sectionné. Tout l'enseignement est ramené à douze thèses capitales qui se dégagent bien du reste. Autour de chaque thèse principale des explications, corollaires et thèses secondaires font que tout n'est pas, et ne paraît pas être sur le même plan. Les arbres de la forêt (forêt de textes !) n'empêchent pas de voir les grandes routes nettement tracées. On n'a pas l'impression du touffu et du compliqué.

Les quatre premières thèses sont sur le mystère de *la Trinité* lui-même. Ce sont les plus importantes. Elles établissent la révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament (théologie scripturaire), les éléments essentiels qui la constituent (thèse surtout doctrinale, sans rien pourtant de scolastique). La démonstration par la tradition des quatre premiers siècles (théologie positive, et histoire des idées, voire des erreurs et même des mots), enfin l'apologétique de la Trinité.

Les sept thèses suivantes (V à XI) étudient surtout la théologie de chacune *des personnes*, leurs rapports entre elles, leurs rapports avec l'essence, leur circumincession. Si la part faite aux

explications scolastiques est plus grande, la part faite aux textes et aux références et encore de beaucoup la principale.

La dernière thèse, les *missions divines*, amène l'auteur à parler en finissant de l'habitation de la Trinité dans l'âme des justes. C'est moins mis en relief que dans le P. Galtier : ici toute une partie, là une simple section qu'il serait trop long de reproduire et imprudent de vouloir résumer.

En somme ce livre nous met sans cesse en présence de textes, de références, de faits, et non pas de constructions à priori plus ou moins imaginaires et inconsistantes. Peut-être pourrait-on désirer que l'auteur lui-même utilise davantage les matériaux qu'il accumule et nous laisse moins à faire même en théologie positive. Il est vrai qu'il annonce et promet des Prima lineamenta. Il tient sa promesse.

10. Le dernier ouvrage dont il reste à parler n'est même pas une ébauche de grand cours. Il se donne tout simplement pour un *Précis* ou résumé de *théologie dogmatique*. Complet, et il doit l'être en février 1935, il aura deux volumes et près de mille pages. C'est dire qu'il est plus développé que le Précis de théologie morale du R. P. Héribert Jone, présenté l'an dernier par les mêmes éditeurs et le même traducteur, et auquel il est destiné à faire suite. Il lui fera suite avantageusement, non pas qu'il puisse être plus exact et mieux informé des dernières études et décisions, c'est impossible, mais il sera plus riche, plus étoffé, et donnera moins l'impression d'un manuel trop squelettique. La traduction a été faite sur la 8e édition de l'ouvrage allemand, édition de 1928 ; c'est ce qui explique l'absence de certaines références, voire de certaines discussions, qui autrement serait plus inexcusable (le développement homogène du dogme, de Marin-Sola).

Après une intéressante introduction de près de cent pages, trois livres se partagent le premier volume : Dieu, la Création, la Rédemption.

On y trouve, et dans l'ordre le plus habituel, à peu près toutes les questions que comportent ces traités. Cependant à propos de Dieu et de la volonté divine on chercherait en vain quelques indications sur la prédestination, et dans la création rien de l'origine du monde inanimé. Les positions adoptées sont généralement sages et choisies en parfaite connaissance de cause. Les

questions trop désuètes qui encombrent encore trop de manuels élémentaires ne sont même pas soulevées. Si dans l'introduction quelques distinctions paraissent un peu nouvelles (dogmes généraux, dogmes spéciaux, dogmes purs et dogmes mixtes, dogmes matériels et dogmes formels), on arrive facilement à les comprendre, et à trouver des mots qui les expriment mieux. Ce qui est dit de la foi simplement divine, de la foi catholique et divine, et de la foi ecclésiastique est de nature à rassurer et raffermir ceux que surprendraient et déconcerteraient des simplifications, plus radicales peut-être que justifiées, assez récemment introduites sous l'apparence d'un thomisme de toute première zone. Les quelques lignes consacrées à la valeur du décret de Trente sur l'autorité de la Vulgate sont d'un homme bien averti. Avant et après les thèses dont l'énoncé est toujours très net, parce que très simple, le volume est rempli de remarques historiques et théologiques qui dénotent chez l'auteur une riche et sûre information, Telles entre beaucoup d'autres ses notes sur l'inspiration de la Sainte Ecriture, sur le développement du dogme, sur l'acte de foi, sur la génération du Verbe, sur la procession de l'Esprit-Saint, sur la Conception de Marie dont la fête chez les Grecs n'aurait pas eu du tout le même objet et le même sens qu'en Occident. Très sage aussi ce qui est dit dans une des dernières pages de l'Assomption de la Sainte Vierge. C'est la théologie, l'analyse de la Foi et nullemant l'histoire, nous est-il dit, qui peuvent nous y faire croire. Il n'y a pas chez le Dr. Bartmann confusion des méthodes, et apparence prétentieuse de tracer une voie à l'autorité doctrinale juge suprême en définitive. « Si l'on pèse les raisons théologiques, et par là même moins contestables, l'Assomption corporelle apparaît comme la conséquence logique du dogme marial principal. » (P. 481.) En somme, bon manuel pour repasser rapidement assez complètement la théologie et préparer les examens de jeunes prêtres et les catéchismes de persévérance.

11° La chronique était déjà rédigée et même livrée à l'imprimeur quand nous est arrivé, pour récension évidemment, le compte-rendu du 3e *Congrès des lecteurs des provinces franciscaines de langue française*. Il s'est tenu à Brive, en août 1932. Sept provinces y étaient représentées, dont la province canadienne et la province belge, et en plus, le vicariat apostolique du Maroc.

Dans le bref compte rendu des séances plénières et des travaux des sections spéciales, nous pouvons constater le soin qu'apportent les Frères mineurs à la formation de leurs aspirants, et au développement des études dans leur ordre. La théologie positive, l'histoire des dogmes, l'Ecriture sainte, l'histoire de l'ordre les préoccupent autant que la philosophie et la théologie. Mais tout ceci ne relève pas d'une chronique de dogme, pas plus que l'intéressant rapport sur les *Sermons de Saint Antoine de Padoue*, qui occupa toute une séance du Congrès.

Deux études sont au point de vue doctrinal particulièrement intéressantes : celle du R. P. Séraphin Belmond, sur la *Synthèse philosophique* du Scotisme, et celle du R. P. Richard Deffrennes, sur la *Synthèse de la Théologie dans la Charité*. Quelques-uns des auditeurs, — des compétences — ont reproché au premier de faire difficilement sortir de son idée centrale, d'*être transcendantal*, certaines thèses spécifiquement scolistes : primat de la volonté, forme de corporéité, actes indifférents. Au second, il a été reproché de n'avoir pas fait une synthèse de la doctrine propre de Scot, mais une synthèse, anonyme, neutre, passe-partout, où ont pénétré quelques éléments scotistes, qui ne sont pas d'ailleurs ce qu'il y a de plus exclusivement scotistes, comme l'absolue primauté du Christ.

Le ton, la méthode, l'allure générale qui n'eut rien de la manière de faire ou de parler de certains théologiens, *anti*-thomistes ou *anti*-scotistes, mais surtout *anti*, ne peuvent que rendre sympathique le mouvement que ces travaux représentent. Leurs auteurs sont des constructeurs, des reconstructeurs et non des pourfendeurs et des démolisseurs. Ils cherchent à remettre en lumière au milieu des autres, à sa place, sa vraie place, non à la place des autres, une doctrine qu'ils connaissent, la doctrine de leurs pères et docteurs à eux, qui a été trop souvent déformée, faussée par ceux qui veulent en parler sans la connaître autrement que par les réfutations de ses adversaires.

Mais dans le volume qui contient ces rapports, ce qui est bien plus intéressant encore à beaucoup de points de vue, c'est l'étude du R. P. Louis Nazaire Hamel, un franciscain canadien, sur le *Lecteur, ses devoirs et ses droits*. C'est une parfaite mise au point des fonctions, des responsabilités, et aussi des difficultés du professeur de scholasticat. Il y a beaucoup à prendre même pour des professeurs de séminaire qui ne sont ni franciscains, ni sco-

tistes, ni même religieux, mais simplement prêtres. Les illusions, les fausses conceptions du côté du professeur et des élèves et des collaborateurs qui ont autre chose à faire qu'à enseigner, les difficultés à surmonter, les insuffisances à éviter sont partout les mêmes. Partout ce serait un vrai fléau que de vouloir séparer formation intellectuelle et formation morale, recherche du vrai et recherche du bien, que de séparer les principes et la pratique, la vie et la pensée, que d'opposer surtout science et sainteté, chapelle et salle de classe. Point n'est besoin qu'il y ait à se regarder de travers, Père maître et Père lecteur, pour que sévissent illusions et préventions relevées ici avec tant de vérité et d'opportunité.

12° Œuvre lui aussi d'un frère mineur, le volume de la B. C. S. R. *sur la Communion des Saints* n'a rien de spécifiquement scotiste. Quelques citations de saint Bonaventure seules pourraient faire deviner dans l'auteur un fils de saint François.

Quelques petits défauts pour commencer. Pourquoi (p. 70) mettre en Europe, même à l'extrémité, la Phrygie dont il est parlé à propos de l'épitaphe d'Abercius? L'auteur paraît (page 80) alléguer le Code (Canon 1071), à l'appui d'une assertion doctrinale qui n'a pas besoin de cette autorité. Il aurait pu renvoyer aussi au canon 1070. Il eût mieux fait de ne renvoyer ni à l'un ni à l'autre, puisqu'ils traitent d'une question toute autre. Légers défauts à vrai dire et qui laissent au volume toute sa valeur de fond. L'ouvrage très méthodique se cantonne délibérément dans l'étude de la Communion des Saints. Trois parties : Histoire, dogme, piété. L'*Histoire* est surtout de l'histoire de la théologie, et aussi de la théologie positive. L'auteur, volontairement se limite, il choisit parmi les textes et les faits. La IIe partie, *dogme*, est de la théologie scripturaire. C'est un bon exposé de la doctrine d'après l'Evangile et surtout saint Paul. Le dernier chapitre consacré à l'Eucharistie, nous achemine à la IIIe Partie, *Piété*. Cette dernière étude, celle où le Père a mis le plus de son âme et de son cœur, nous fait rejoindre l'ouvrage de l'abbé Mura sur le Corps Mystique. Sauvegarder, promouvoir, consommer l'unité du chef et du corps, et des membres du corps entre eux, telle est la vraie piété qui ressort du dogme ici étudié.

Le R. P. continue de bien mériter d'une collection qui déjà lui devait un excellent volume sur la Trinité.

V. LENOIR.

Chronique de Morale

(Fin.)

---

9. *H.-D. Noble :* Le discernement de la conscience. 418 p. Lethielleux.

A première vue, le titre de l'ouvrage n'évoque pas, comme ceux de ses prédécesseurs dans la même collection, un concept au contenu bien défini et usuel. La conscience morale, les passions dans la vie morale sont des titres qui désignent des objets aux contours précis et connus ; le discernement de la conscience est un titre qui ne se comprend complètement qu'après lecture de l'œuvre à laquelle il est attaché, c'est donc un titre intelligent.

Le discernement de la conscience ou discernement moral est l'acte ou mieux la série d'actes par lesquels la raison humaine plus ou moins riche de convictions naturelles et surnaturelles délibère sur les actions à faire ou à ne pas faire, prononce des jugements de valeur après cette délibération et donne le verdict final qui se traduit dans l'action, c'est l'acte de la conscience intégrale, « car celle-ci n'est pas seulement faite des convictions morales dans lesquelles elle trouve son point de départ, sa base de raisonnement et ses intentions générales ; elle est constituée surtout par le verdict final de ses délibérations, par le jugement de valeur porté sur ce que nous avons à faire ou à ne pas faire. La conscience morale est toute entière dans la valeur de son discernement ».

Avec la méthode rigoureuse et précise qu'on lui connaît, le P. N. analyse chacun des moments de ce discernement et les actions de chacune des forces qui concourent à sa production : les forces, ce sont la raison, la volonté de bien, la vertu de prudence naturelle et surnaturelle, le don de conseil ; les moments : phase délibérative du conseil, phase résolutoire du jugement, phase impératice des réalisations. Cette analyse prend la deuxième partie

de l'ouvrage, qui est à tous points de vue la partie centrale. La première partie, dans laquelle sont étudiées les convictions morales ou bases du discernement, n'est que la phase préparatoire de l'analyse du discernement lui-même et la troisième où sont examinés les états divers de la conscience au point de vue du discernement n'est qu'une sorte d'étude d'application, l'étude de la réalité imparfaite au regard des principes en lesquels s'énonce la perfection.

Toute analyse psychologique d'action vivante présente un danger : le danger de morceler, d'étaler les uns à côté des autres et séparés les uns des autres, des moments ou des aspects d'action qui, dans le réel, seul vivant, se fondent en un tout, complexe sans doute, mais un. L'analyse faite par le P. N. n'a pas ce défaut ; si elle sépare, il le faut bien pour regarder de près, elle a soin de marquer l'interdépendance des différents aspects et moments de l'acte de discernement, et cela non seulement en fin d'analyse, tardivement par conséquent, mais tout au cours de l'analyse elle-même. Ce souci d'unifier n'enlève d'ailleurs rien à la précision de l'analyse.

Certains points de vue du P. N. présentent un intérêt spécial. Le plus intéressant, peut-être, est l'importance donnée à la vertu de prudence dans le discernement de la conscience, vertu qui est « la bonne ouvrière de la conscience vertueuse ». Les nombreuses et fortes pages consacrées à la nature de la vertu de prudence et à son rôle dans la vie de conscience vertueuse sont des plus pénétrantes et des plus psychologiques de l'ouvrage. A noter, pour les moralistes théoriciens ou praticiens qui s'embarrassent dans l'enchevêtrement des systèmes de moralité destinés à lever le doute des consciences, le jugement sévère porté par le P. N. sur l'importance excessive donnée dans la théorie et dans la pratique à ces intrus tardifs de la science morale : « Les systèmes de moralité se sont développés aux dépens de la vertu de prudence. Au lieu que celle-ci demeurât, par son sens judicieux, l'instrument-né de la solution des doutes de conscience, elle a été peu à peu évincée de ce rôle par la place démesurée qu'ont prise, dans l'enseignement doctrinal de la morale, les discussions sur lesdits systèmes. « Dans leurs traités sur la conscience, nos moralistes modernes parlent à peine de la vertu de prudence, ou s'ils en parlent, ainsi que de la prudence « infuse » et du don de conseil et des vertus complémentaires de la prudence, c'est

seulement pour « être complets » dans leur exposé. Manifestement, ils en font peu de cas : ils y voient des bibelots antiques, bons à être placés en vitrine, mais qui ne servent plus. » « De fait, dans nos débats réels de conscience, notre raison n'utilise pas les systèmes de probabilité. » A leur tour par conséquent de devenir des bibelots antiques.

Ouvrage avant tout spéculatif, le discernement de la conscience n'est pas sans portée immédiatement pratique, surtout pour les directeurs de conscience. Le diagnostic des consciences, comme celui des organismes corporels, l'établissement d'ordonnances efficaces, requièrent une science exacte de la morphologie et du dynamisme de l'organisme moral. Les analyses des convictions morales chez l'incroyant, l'indifférent, celle des consciences douteuses, erronées, scrupuleuses sont à portée pratique.

10. *Mgr Tihamer Toth* : Les dix commandements de Dieu. 2 vol. 392, 446 p. Ed. Salvator.

Les lecteurs assidus de la *R. A.* connaissent déjà Mgr Toth. Ils ont lu, il y a quelques mois, son « manifeste » sur la Prédication nouvelle. Ils seront heureux de retrouver ce manifeste à l'introduction des deux volumes de sermons et de constater comment les principes qu'il a énoncés ont été mis en œuvre.

La méthode, dite de « prédication nouvelle », se présente comme nouvelle par la fin qu'elle propose et les moyens qu'elle indique pour réaliser cette fin. La fin à atteindre est de prêcher un christianisme pur de tout alliage et de retenir l'attention des auditeurs ; le moyen d'y arriver est d'abandonner les conventions auxquelles les prédicateurs se soumettaient jusqu'ici pour s'adapter aux connaissances et aux exigences intellectuelles des hommes d'aujourd'hui ; une formule typique exprime le caractère de la méthode : « en vue de sa prédication, le prédicateur de nos jours doit avoir en main l'Evangile et son jouranl de tous les jours. Qu'est-ce à dire ? C'est que si le monde surnaturel est immortel, le monde dans lequel nous nous mouvons est éphémère, monde d'un jour, d'une heure et le prédicateur doit les contempler et s'efforcer de les unir tous deux. »

Beaucoup de lecteurs auront sons doute la satisfaction de constater qu'ils n'avaient jamais eu d'autre idéal que celui-là, que, sans s'en douter, ils étaient entrés dans cette voie de la Prédication nouvelle, et que si la méthode est nouvelle elle n'est pas

nouvelle partout. S'ils lisent les conférences sur les dix commandements de Dieu, ils constateront peut-être aussi que, dans l'application de cette méthode, ils n'ont pas si bien réussi que Mgr T. T.

Tout l'intérêt de ces deux volumes, et il est grand, vient de la façon personnelle et moderne dont Mgr T. T. expose les vérités les plus traditionnelles ; car ces conférences ont pour objet direct les préceptes contenus dans les commandements de Dieu et non des « à propos » plus ou moins lointains de ces préceptes. Certes l'auteur a lu son journal, ou mieux ses journaux, il n'est guère de ses sermons qui n'évoquent un ou plusieurs de ces faits divers rapportés par les journaux, parfois en gros caractères, mais parfois aussi perdus dans les dernières lignes d'une quatrième page. En voici quelques-uns pris au hasard : le naufrage du paquebot *Princesse-Mafalda*, artiste étranglée par son écharpe (de 40.000 fr.) qui s'était enroulée sur la roue de son auto, mort du sous-lieutenant français « Mon Dieu », l'arrivée d'une danseuse nègre à Vienne avec 137 toilettes de soirée, le tremblement de terre de 1927 en Chine, le nombre des bébés et des chiens à Berlin, l'existence d'un sanatorium pour chiens, installé au trente et unième étage d'une maison de New-York, avec armée d'infirmières et de cuisiniers spécialisés, l'existence d'un institut de beauté pour chiens et chats, où les soins du pédicure coûtent 2 dollars, la frisure autant, la toilette des cils 1 dollar, etc.

Avec les faits divers, les scènes de mœurs d'aujourd'hui : l'entrée d'un grand hôtel, devant la porte, des Fiat, Steyr, Renault, Rolls Royce ; les aventures du nombre 13 exclu des hôtels, des tramways, des hôpitaux, le bouton de fer que touchent les passants à la rencontre d'un curé ; la passion pour les matches de boxe, de foot, de nage et l'indifférence pour les savants ; les déshabillés des soirées et des plages, etc.

Il ne suffit pas, pour faire œuvre instructive, édifiante et forte d'avoir à sa disposition des faits divers et des scènes de mœurs, leur usage risquerait de devenir très vite dangereux pour l'orateur et pour son auditoire, s'ils n'étaient pas employés avec tact, discrétion et à-propos. C'est la grande habileté de Mgr T. T. de savoir amener l'anecdote ou la scène de mœurs au moment opportun, de lui faire exprimer d'une façon très vivante et très claire la leçon qu'elle droit donner, et de la laisser pour réintroduire l'esprit reposé et éveillé de ses auditeurs dans les prin-

cipes et leurs conclusions. Par cette méthode, l'orateur arrive à produire des effets d'éloquence saisissants ; certaines de ses conférences se lisent, et ont dû s'entendre avec une sorte d'angoisse, tant l'intérêt y est continuellement prenant, voir par exemple les conférences : plus de cercueils que de berceaux, sur le respect de la vie de l'enfant ; malheur au monde à cause des scandales, sur le devoir des parents à l'égard de leurs enfants ; sur la formation à la vie pure, etc.

Si Mgr T. T. modernise son art de prêcher, il ne modernise pas pour les minimiser les exigences des commandements de Dieu ; ses leçons ne s'accommodent pas du pis-aller, et l'idéal qu'il propose comme obligatoire n'est pas différent de celui des Pères de l'Eglise et de Jésus-Christ. Pas d'accommodements ni de compromis avec les goûts du siècle, sous prétexte de ne pas éloigner ceux qui ne pourraient pas porter le fardeau de la foi chrétienne. Avec quelle vigueur il stigmatise tous les grands abus du monde d'aujourd'hui : abus dans l'usage de la richesse, abus dans la recherche du plaisir, abus des lectures, abus des modes, etc., etc...

Les « dix commandements de Dieu » doivent avoir leur place dans la bibliothèque de ceux qui prêchent la parole de Dieu, il n'y a pas beaucoup de sermonnaires qui puissent être si utiles qu'eux. Ils donneront, ce que tend à donner tout sermonnaire, des organisations de sujets, des idées, ils suggéreront surtout une méthode de travail et d'exposition. Non pas qu'il faille suivre à l'aveugle la manière de Mgr T. T. Là sera le danger, sérieux, pour certains ; le ton qui convient en Hongrie ne convient pas toujours en France, l'usage du fait divers et de la scène de mœurs n'est pas le même devant un auditoire de chapelle d'université et celui d'une Eglise de campagne. Mais un ouvrage ne porte pas la responsabilité des abus qu'une imitation maladroite et peu judicieuse pourrait faire de lui ; l'ouvrage de Mgr T. T. ne peut qu'être utile entre des mains intelligentes ; il conviendrait peut-être d'ajouter : il ne peut être utile qu'entre des mains intelligentes.

11. *J.-V. Ducatillon :* Le vrai et le faux patriotisme. 297 p. Spes.

Le papillon de recommandation, joint par l'éditeur à l'ouvrage du P. Ducatillon, donne les précisions suivantes extrinsèques au contenu des leçons : « Cet ouvrage contient le texte intégral

des cinq cours professés en novembre et décembre derniers à l'Institut Pie XI des Volontaires du Pape, dans la salle Albert le Grand. On sait les attaques et les calomnies dont ces cours ont été l'objet. On sait les déclarations retentissantes faites à leur sujet par le R. P. Gillet, Maître général des Dominicains. » — « En autorisant le P. Ducatillon, écrit de son côté M. Vaussard, à publier ses conférences telles exactement qu'elles furent prononcées et en se déclarant avec lui pleinement solidaire, le Maître général de l'ordre de S. Dominique et le R. P. Provincial, qui a écrit la préface, ont rendu au public catholique, soucieux d'étudier ces brûlants problèmes, un service éminent. »

Hautes garanties, on le voit, pour la doctrine enseignée dans cet ouvrage. Mais pourquoi donc cette doctrine a-t-elle suscité de si violentes polémiques et nécessité l'intervention de tels personnages ? Un lecteur de l'ouvrage, non au courant des attaques menées contre l'auteur, et auquel on poserait la question, serait sans doute fort embarrassé pour discerner quelle partie de l'enseignement a pu provoquer ces attaques. Le ton de l'ouvrage est d'un bout à l'autre si serein, et la doctrine exposée si haute dans ses principes, si équilibrée dans ses conclusions, qu'il est difficile de comprendre qu'un tel enseignement ait pu susciter des oppositions violentes. Alors même, semble-t-il, qu'on ne partagerait pas en tout et pour tout les idées du P. D., la manière même dont sont exposées ces idées manifeste tellement le désintéressement intellectuel, l'absence de passion, le respect de ceux qui par noble passion se sont engagés dans des excès erronés, qu'elle appelle la sympathie et, s'il y avait lieu à discussion, la discussion sereine, courtoise, aimable. Seuls la mauvaise foi ou l'aveuglement, produit par les passions et les circonstances, a pu causer de tels excès.

Le titre de l'ouvrage « Vrai et faux Patriotisme » indique bien imparfaitement l'ampleur de la doctrine qu'il renferme. C'est toute la question de la Patrie, depuis son origine et sa nature jusqu'aux problèmes de conscience posés par son existence, qui est étudiée en une synthèse très cohérente. Ce qu'est la patrie, ce que doit être le patriotisme, ce qu'il ne doit pas être. L'existence de la patrie légitime-t-elle la guerre, quel est le devoir de conscience en face de la guerre ? telle est l'organisation de l'étude, organisation très rationnelle puisque la nature ontologique de la Patrie fonde toutes les relations physiques et morales qu'ont avec

elle les individus qui y entrent, les sociétés qui lui sont juxtaposées ou superposées. L'auteur ne veut pas être inventeur, il emprunte sa doctrine à S. Thomas et aux documents Pontificaux qui, surtout depuis Léon XIII, ont apporté des précisions adaptées aux situations actuelles.

Cette doctrine est un juste milieu, opposé aux exagérations de l'internationalisme antipatriotique et du nationalisme outré. La patrie est une réalité de fait, la nier est aller contre l'ordre réel, dans lequel nous avons à vivre actuellement. Mais la patrie n'est pas un absolu, une sorte de divinité pour laquelle les hommes sont faits et doivent se sacrifier entièrement, elle est une servante au service des personnes humaines qui, en elle, et dans une certaine mesure, par elle, doivent aller à leur fin. « Pour le Christianisme, la raison d'être essentielle, définitive de la patrie est le service de la personne humaine. » La patrie d'ailleurs n'est pas le dernier terme de l'organisation des être humains en marche vers leur fin. L'état actuel des relations internationales ne constitue-t-il pas un état de fait aussi réel que celui des relations entre membres d'une même patrie : « De nos jours, les interdépendances des peuples se sont multipliées et universalisées d'une telle façon que l'organisation de leurs relations n'est plus possible... La constitution d'une société internationale est devenue une nécessité vitale pour chacune des nations et, par conséquent, la condition pour chacune de l'accomplissement de sa mission essentielle au profit de la personne humaine. »

Qui aura bien compris la vérité de cette notion réaliste de patrie n'aura pas de peine à se rallier à toutes les thèses du P. D., sur le patriotisme, le droit de guerre et les devoirs qu'il impose. Comme toutes les autres parties de la morale, la morale du patriotisme n'est que l'expression de l'ordre providentiel impliqué dans la réalité sociale ; c'est pourquoi les erreurs sont si faciles, à qui ne veut pas patiemment se soumettre aux faits par une analyse minutieuse, ou apporte dans cette analyse des préjugés de passions. L'analyse présentée par le P. D. a été commencée, il y a des siècles, elle a été continuée par des hommes désintéressés, n'ayant d'autre fin que le bien commun, c'est pourquoi elle possède les plus fortes garanties de vérité et satisfait pleinement l'esprit et le cœur de ceux qui sentent d'instinct que nul homme n'est étranger à l'homme.

12. *Rev. E. Cahill*, S. J. : The framework of a Christian State. xxvii-701 p. Dublin.

La matière du présent volume, déclare l'auteur, a été l'objet de cours de science sociale à Dublin. Le volume est destiné d'abord aux étudiants de la science sociale qui acceptent l'enseignement de l'Eglise. Il est divisé en deux parties. La première, historique, dessine à grands traits la vie sociale en Europe depuis l'empire romain jusqu'à nos jours. En cette première partie, l'auteur suit d'abord un ordre chronologique : la vie sociale sous l'empire romain, dans la société chrétienne des 5 premiers siècles, durant la période du M. A., à l'âge d'or de la domination chrétienne entre le XIIe et le XVe s., après l'apparition du Protestantisme. Brusquement, il quitte cet ordre chronologique pour exposer en une suite de chapitres les différents systèmes économiques, politiques : libéralisme, capitalisme, socialisme, communisme révolutionnaire, franc-maçonnerie, mouvement social catholique.

La seconde partie, didactique, expose les principes de la sociologie catholique, là encore l'auteur adopte successivement deux lignes d'exposé, il étudie d'abord les principes relatifs à l'individu, la famille et ses différents membres, l'état, puis il passe à l'étude de la justice, de la charité, du patriotisme pour terminer sur un chapitre qui a pour objet l'Eglise et ses prérogatives, les relations entre Eglise et Etat.

L'ouvrage du P. C. a tout du manuel bien édité : la division en paragraphes de dimensions scolaires, une belle présentation destinée à faciliter l'étude, les reccourcis historiques impressionnants, v. g. la vie sociale sous l'empire romain est retracée en trois pages exactement, celle de la société chrétienne dans les 5 premiers siècles en 7 pages ; il est vrai qu'une compensation sérieuse est accordée à la période moderne et contemporaine. C'est dire qu'on ne pourra trouver dans cet ouvrage que des éléments historiques très succincts, non une histoire détaillée des différentes époques de la vie sociale. Le plus grave défaut de cet exposé historique, d'ailleurs, n'est pas sa brièveté, mais le manque de philosophie de l'histoire : rien pour faire comprendre l'évolution des formes de la vie sociale, sauf en ce qui concerne l'influence du Protestantisme. Cette part si suggestive d'un enseignement historique des questions sociales est sans doute considérée par l'auteur comme la part personnelle du Maître, celle

que l'élève ne peut recevoir que de lui, non du livre qu'il lira.

La distribution des matières, dans la seconde partie de l'ouvrage, ne laisse pas que de surprendre un peu, v. g. la question des rapports entre employeurs et employés, y compris la question des associations, syndicats, etc. est traitée dans la vie familiale, après l'étude des relations entre époux et épouse, entre parents et enfants ; elle n'est qu'un aspect secondaire des relations entre « Master and Servant ». Cette distribution, sans doute, rappelle l'ordre de choses qui fut à l'origine des relations entre employeurs et employés ; mais l'ordre des relations actuelles peut-il être tenu pour issu de cet ordre ancien et régi par les mêmes principes que lui ?

Quand est épuisé l'ordre des relations entre individus, dans la famille, dans l'Etat, commence seulement l'étude des devoirs de justice, de charité, de patriotisme. Ne risque-t-on pas ainsi des redites continuelles, et si ces redites n'existent pas, le véritable caractère des relations entre époux et épouses, parents et enfants, employeurs et employés, etc. a-t-il pu être précisé avec exactitude, sans les notions de justice et de charité.

Sur chaque question de la doctrine, l'auteur s'inspire de la plus sûre et de la plus actuelle doctrine catholique. Les encycliques de Léon XIII et de Pie XI, comme il convient, sont les guides fidèlement suivis. On pourrait peut-être reprocher à l'auteur d'être trop expositif et pas assez démonstratif, dans cette partie doctrinale. La plupart de ces questions sociologiques sont des questions de droit naturel, comme l'affirment d'ailleurs les documents pontificaux ; or le droit naturel s'établit, non seulement par des arguments d'autorité, mais par des analyses rationnelles. Là encore l'auteur a-t-il supposé que la démonstration proprement dite relevait du professeur et que le manuel n'avait qu'à apporter les éléments de la démonstration.

Commenté par un bon professeur, ce manuel de sociologie sera un instrument précieux entre les mains des élèves : précieux pour les élèves auxquels il apportera un texte clair, précieux pour le professeur, parce qu'il lui laisse le champ libre pour un commentaire personnel.

13. *Jarlot :* De principiis ethicae socialis. Romae. Université Grégorienne, 80p.

Ce fascicule est le troisième de la série philosophique des tex-

tes et documents publiés par l'Université Pontificale Grégorienne. Il contient les textes des Lettres, Encycliques, etc. des Papes Léon XIII, Pie X, Benoît XV, relatifs aux questions de morale sociale.

L'auteur n'a pas cru devoir grouper ensemble les différents documents Pontificaux concernant une même matière, il a préféré un certain ordre chronologique : textes de Léon XIII, Pie X, Benoît XV.

Un double index, le premier alphabétique, le second par matières obvie à l'inconvénient de cette division en lui laissant ses avantages.

Cet Encheridion sera très précieux pour l'étude de la doctrine catholique en matière sociale.

14. *J. Folliet :* Le droit de colonisation. 350 p. Bloud et Gay.

Dans un Avant-Propos émouvant, l'auteur explique comment il a été amené à écrire son ouvrage : « Ce travail n'est pas seulement la réponse à une question d'école, la solution théorique d'un problème abstrait. Conçu dans la douleur, comme une œuvre de vie, il est né d'une angoisse. » Cette angoisse a été causée à l'auteur alors qu'à l'âge d'homme, il faisait un stage dans un état-major de troupes coloniales, et qu'il remplissait la fonction de président régional de l'Association catholique de la jeunesse tunisienne. Les faits dont il fut le témoin posèrent, avec une acuité douloureuse, à sa conscience, en même temps qu'à sa raison, le problème de la légitimité intrinsèque de la colonisation. Il voulut trouver parmi les ouvrages de théologie catholique un exposé fort et complet qui lui donnerait la solution ; mais il chercha en vain, et pour que désormais ceux qui subiraient la même angoisse ne fussent pas sans secours, M. Folliet résolut de consacrer son premier travail important à ces questions de droit colonial.

Ces circonstances expliquent le caractère très particulier de cet ouvrage : ouvrage de très grande science certes, mais aussi ouvrage de foi en une cause chère ; si considérable et exacte qu'elle soit, la science de l'ouvrage de M. F. n'est pas une science sèche et froide, mais une science qui plaide une cause, une science qui satisfait le cœur en même temps que l'esprit.

Trois parties : les Sources, les fausses théories sur le droit de colonisation, les titres véritables au droit de colonisation.

Dans la première, l'auteur étudie les grands documents catholiques relatifs au droit de colonisation : documents écrits, documents vécus, Bartholomé de Las Casas, Françoise de Vitoria, les Papes des XVe et XVIe s., les Jésuites et leurs institutions du Paraguay sont successivement étudiés avec détail ; en face de ces doctrines et de ces œuvres, les théologiens et moralistes modernes font bien petite figure, trois pages suffisent à l'auteur pour en faire l'inventaire ; n'était-il pas temps que la bibliographie catholique s'enrichît de l'ouvrage de M. F. ?

Dans toute cette partie historique, M. F. montre une érudition sûre et étendue. Comme il convient, il donne l'importance prédominante aux écrits de Las Casas et de Vitoria dont le De Indis reste comme la « Somme théologique » sur cette question de la colonisation.

M. Folliet se meut avec la même aisance dans l'analyse métaphysique et juridique que dans les recherches et exposés historiques. Les deuxième et troisième parties de son ouvrage sont vraiment fortes, soit qu'il discute les titres indûs au droit de colonisation, titres de la force, de la supériorité de la race, de la convenance économique, soit qu'il établisse les titres véritables à ce droit. Contre les adversaires du droit de colonisation, l'auteur conclut à la légitimité de ce droit dans certaines circonstances spéciales, il établit les titres particuliers et les titres généraux à ce droit et montre, avec précision, les devoirs et les droits qui naissent de ces titres réalisés, chez les colonisateurs aussi bien que chez les colonisés.

En une conclusion aussi chaude que l'avant-propos, M. Folliet invite les catholiques à s'occuper activement de ce devoir que l'indifférence des Etats colonisateurs a laissé à leur initiative et à leur dévouement : propager la foi au Christ par les Missions, planter la croix sur le sol colonial.

« Le droit de Colonisation » est un ouvrage indispensable à qui voudra désormais s'occuper des questions de droit colonial au point de vue chrétien.

15. *Marguerite Duportal :* De la Raison. 242 p. Lethielleux.

« Pour sauver en nous l'humain dans l'animal et le divin dans l'humain. » C'est sans doute cette sentence mise en exergue qui a fait aiguiller cet ouvrage vers la chronique de morale, car son titre exigerait plutôt une compétence philosophique. En fait, le programme énoncé par l'auteur se développe en une sorte de psy-

chologie intégrale d'une forme à nulle autre pareille : analyse de la vie végétative, animale, rationnelle, surrationnelle ou religieuse. Chacune de ces analyses n'est pas faite pour elle-même, mais pour aboutir à des conseils de santé morale.

La philosophie de M. Duportal est un thomisme quasi-intégral. Il est difficile d'ailleurs d'apprécier exactement du point de vue philosophique certaines analyses, car l'auteur nous avertit dans son avant-propos qu'elle usera délibérément de la métaphore, et la métaphore est un vêtement qui dissimule toujours, plus ou moins, les formes de la pensée. Après cette déclaration, il est difficile de reprocher à l'auteur d'user du mot volonté pour désigner l'instinct par lequel l'animal recherche sa nourriture, la force qui dirige la poussée de la sève dans les racines, etc., de même de lui reprocher d'établir entre intelligence et raison une différence ainsi énoncée : « L'intelligence est une lumière faite sur les choses, la raison est une lumière à faire » ; de parler d' « innéisme » du langage.

Saine philosophie, très vivante, très sympathique tant par son contenu que par la manière dont elle est exposée. Et puis il y a un tel désir de faire du bien.

Ph. Moreau.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Une nouvelle histoire de l'Eglise

« Parmi toutes les branches de l'activité historique, il en est peu qui, depuis un demi-siècle, aient enregistré autant de progrès que l'histoire ecclésiastique. Son essor a été favorisé par un concours de circonstances propices : ouverture des archives vaticanes à tous les travailleurs, par le pape Léon XIII ; création à Rome par les diverses nations, d'instituts pour l'exploitation des archives ou des inscriptions ; éclosion un peu partout d'organismes scientifiques s'occupant plus spécialement d'histoire religieuse, développement des sciences auxiliaires, publication de recueils et de répertoires qui facilitent l'utilisation des textes, extension des études historiques de théologie et de droit commun. Si bien des lacunes persistent encore, on ne saurait nier que d'importants résultats ont été acquis en France et à l'étranger. En outre, à côté des multiples ouvrages d'érudition qui ont élucidé, ou tout au moins éclairci tant de problèmes obscurs, de grandes synthèses ont été textées embrassant, soit une période chronologique, soit l'activité religieuse dans tel ou tel pays d'Occident ou d'Orient, soit un groupe d'institutions ecclésiastiques à un moment donné... »

Il serait difficile d'ajouter quelque chose à ce tableau d'ensemble que tracent, de main de maître, Mgr Victor Martin et M. Augustin Fliche, au moment où ils présentent au grand public la nouvelle *Histoire de l'Eglise*, dont ils ont assumé la direction. Depuis bien longtemps sans doute, les grandes lignes de l'His-

toire de l'Eglise sont connues, et il serait injuste d'oublier les remarquables travaux des générations qui nous ont précédés : les *Annales ecclésiastiques* de Baronius, les *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, de Tillemont ; les *Histoires ecclésiastiques* de Noël Alexandre ou de Fleury ; voire les volumineuses histoires de l'Eglise, de l'abbé Rohrbacher ou de l'abbé Darras, qui, malgré leurs incontestables défauts, ont rendu de réels services, quand ce ne serait que celui d'avoir retenu l'attention du public sur le passé chrétien.

Au cours de ces dernières années, de nombreux auteurs se sont efforcés d'écrire l'histoire de l'Eglise en tenant compte des découvertes récentes et des recherches accomplies par les spécialistes. Les uns se sont contentés d'écrire des manuels à l'usage des étudiants, comme Funk, Krauss, Marion. D'autres ont rédigé des ouvrages plus étendus ; le plus connu de ces ouvrages est celui de M. Mourret, qui ne compte pas moins de neuf volumes, et dont une édition abrégée, avec le concours de M. Carreyre, compte encore trois gros volumes. Le R. P. Jacquin, M. l'abbé Boulanger et Dom Charles Poulet ont, de leur côté, entrepris la publication d'Histoires de l'Eglise, moins développées peut-être que celle de M. Mourret, et destinées à un cercle plus vaste de lecteurs. Il est inutile de rappeler un fois de plus l'intérêt et la valeur de ces ouvrages.

Toutefois, on peut croire qu'il y avait encore de la place pour une œuvre à la fois plus développée et plus scientifique que celles dont nous venons d'évoquer le souvenir. A l'heure actuelle la collaboration est devenue une sorte de nécessité. En raison du nombre chaque jour croissant de livres et d'articles parus en toute langue, un seul homme ne saurait écrire à lui seul l'histoire de l'Eglise depuis ses plus lointains débuts jusqu'à l'époque immédiatement contemporaine. Mgr Martin et M. Fliche ont donc conçu le plan d'une nouvelle Histoire de l'Eglise qui doit comporter vingt-quatre volumes, et dont ils ont confié la rédaction à des spécialistes qualifiés. Avec un courage auquel il est juste de rendre hommage, les éditeurs Bloud et Gay, qui ont rendu déjà de si grands services à la cause du livre catholique, ont accepté de publier cet ouvrage. Le premier volume, qui vient de paraître, nous permet désormais de juger la valeur de l'entreprise.

Ce volume est consacré à l'Eglise primitive ; il a pour auteurs

le R. P. Jules Lebreton, doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, et M. Jacques Zeiller, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne) de Paris. Il est inutile de présenter deux historiens dont les noms sont bien connus en dehors même des cercles de spécialistes. Au R. P. Lebreton, nous devons, avec une remarquable étude sur *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur*, un ouvrage classique sur *Les origines du dogme de la Trinité*, dont deux volumes seulement ont paru jusqu'à présent et dont le tome III est attendu avec une impatience grandissante. M. Jacques Zeiller est, avant tout, l'historien des origines chrétiennes en Dalmatie et dans les provinces illyriennes de l'Empire romain ; mais il a également publié, dans l'*Histoire du monde* de E. Cavaignac, un volume remarqué sur *L'Empire romain et l'Eglise*. On pouvait attendre beaucoup de la collaboration de ces deux travailleurs. Notre espoir n'a pas été déçu.

Après une introduction consacrée à la présentation du monde romain et du monde juif lors de l'avènement du christianisme, l'ouvrage nous offre un récit de la vie de Jésus, de la prédication des apôtres et des missions de saint Paul. On peut dire que c'est là, du moins en France, une assez grande nouveauté. La plupart des historiens du christianisme, après avoir brièvement rappelé que l'Eglise a été fondée par Jésus, ne s'inquiètent pas autrement de la vie et de la mort du Sauveur ; et s'ils nous parlent de saint Paul et des apôtres, ils le font en quelques pages rapides qui ne rendent pas assez compte de l'importance capitale qu'offrent les premières années de l'Eglise chrétienne. Le R. P. Lebreton, à qui l'on doit ces trois premiers chapitres, n'a pas craint de leur donner les nécessaires développements. Peut-être, s'il fallait esquisser l'ombre d'un regret, aurait-on pu souhaiter que la fondation même de l'Eglise par le Christ fût mise en un relief plus saisissant et qu'on ne se vît pas obligé de rappeler l'ensemble des prédications du Seigneur. Mais si prenant, si captivant est ce résumé de la vie du Christ, qu'on n'ose pas insister sur ce point.

Les chapitres suivants nous montrent le christianisme prenant définitivement son essor dans le monde romain et même au delà, malgré les persécutions qui fondent sur lui. M. Jacques Zeiller se charge d'étudier les problèmes de la propagation du christianisme et de la législation appliquée par les magistrats contre les

chrétiens ; il rappelle, en s'inspirant des documents les mieux assurés, les martyrs du IIe siècle jusqu'au règne de Commode.

Au R. P. Lebreton, il appartenait naturellement de parler des Pères apostoliques et des apologistes ; il le fait avec la science et la sympathie que tout le monde admire en lui. Au plus pourrait-on être surpris de ne pas trouver une étude spéciale sur la *Didaché*. Le P. Lebreton utilise souvent ce petit livre; on aimerait savoir ce qu'il pense de ses origines aujourd'hui encore si mystérieuses. On aimerait également savoir le fond de sa pensée sur l'Octavius, dont il parle à la fin du chapitre sur les apologistes et qu'il place ainsi avant Tertullien : peut-être sont-ce là des questions oiseuses.

Finalement, M. J. Zeiller étudie l'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles ; les diverses Eglises du IIe siècle ; la vie chrétienne aux deux premiers siècles. Ces chapitres, si importants, sont écrits avec une remarquable clarté.

Le volume s'achève ainsi, sans qu'ait été abordée l'histoire du gnosticisme ni celle du montanisme : ceci nous étonne un peu, et l'on se demande comment les auteurs pourront faire entrer dans le second volume toute la matière qui leur reste à étudier. Nous pouvons leur faire confiance. La façon, vraiment magistrale, dont ils ont traité de l'Eglise primitive nous est un garant pour la suite de leur travail.

M. Zeiller et le R. P. Lebreton n'ont pas voulu amuser ou distraire leurs lecteurs. Quelques-uns ont regretté déjà l'austérité de leur ouvrage, dans lequel ils auraient souhaité par exemple des illustrations. Je crois que ce reproche n'est pas fondé. Il y a un temps pour le divertissement et un temps pour l'étude. Qu'on le veuille ou non, les images distraient l'esprit et l'on n'a pas voulu détourner les lecteurs de leur occupation principale. Imprimé en beaux caractères, sur du papier de qualité, ce qui est fort rare à l'heure actuelle, le volume s'impose de lui-même, par ses mérites intrinsèques. On peut dire de lui, selon la formule de La Bruyère, qu'il est bon et fait de main d'ouvrier.

Formons seulement le souhait que les volumes suivants ne tardent pas trop à paraître et que, dans le temps prévu par les éditeurs, puisse s'achever la publication d'un ouvrage qui fait si grand honneur à la science catholique.

G. BARDY.

II. — La maladie de Job

La longue dissertation de dom Calmet sur ce sujet est, sans doute, surannée[1] ; mais sommes-nous beaucoup plus avancés qu'à l'époque du docte abbé de Senones ? Cependant, après d'autres, nous ne croyons pas inutile d'essayer à pénétrer la nature de l'*ulcère malin* (Job, II, 7) dont fut frappé le saint patriarche. A tout prendre l'opinion vulgaire reste encore, croyons-nous, la plus probable : il s'agit bonnement de la lèpre. Il est vrai que la lèpre porte d'autres noms dans la Bible, mais ne commence-t-elle point par un ulcère *she chiyn* ? De plus, aucun des diagnostics portés en dehors de celui-là ne paraît satisfaisant.

Depuis Michaëlis, nombre d'exégètes assurent que Job aurait été atteint d'éléphantiasis. Ce mal débute par l'éruption de pustules, il provoque une enflure considérable des pieds et des jambes, qui sont couverts de croûtes et ressemblent à ceux d'un éléphant. Commentant notre verset, M. Lesêtre écrivait : « D'après la description qu'en donne la suite du livre, cette maladie est la lèpre connue sous le nom d'éléphantiasis, ainsi nommée parce que les membres du patient deviennent hideusement difformes, et que ses pieds ressemblent à ceux d'un éléphant. Cette maladie était commune en Egypte et dans les contrées environnantes. Les plus anciens exégètes la mentionnent comme étant celle dont Job fut atteint[2]. » Et M. Lesêtre de citer Origène[3] et saint Jean Chrysostome[4]. M. Vigouroux ne parle pas autrement[5]. Toutefois l'éléphantiasis n'attaque que les membres inférieurs (jambes et bras) « et c'est plutôt une infirmité qu'une maladie à souffrance plus ou moins aiguë[6]. » Ajoutons que le contexte ne se plie guère à cette hypothèse : s'il faut suivre la traduction de la Vulgate, Job à plusieurs reprises ferait allusion à son extrême maigreur (XVI, 8 ; XVII, 7 ; XIX, 20).

Le P. Dhorme, sans être trop affirmatif, paraît pencher pour

1. Dom CALMET, *Dissertations* (Paris, 1720), t. II, p. 274-285 (*Dissertation sur la maladie de Job*).
2. LESÊTRE, *Le Livre de Job*, dans la *Bible Lethielleux* (1886), p. 40. Cf. du même l'article *Eléphantiasis* dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, t. II, col. 1662-1664.
3. *Contra Celsum*, VI, 43 : P. G., t. XI, col. 1365 A.
4. Le texte est cité par M. Lesêtre sans aucune référence.
5. *La Sainte Bible polyglotte* (Paris, 1902), t. III, p. 681.
6. Dr AMIN GEMAYEL, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible* (Geuthner, Paris, 1932), p. 118. — L'éléphantiasis est un mal fort répandu dans les îles d'Océanie. Je connais plus d'un missionnaire qui en a subi les atteintes. Le malade ne souffre pas, en dehors de certains accès de fièvre,

le bouton du Nil[7]. Cependant ce mal serait sans gravité et guérirait au bout d'un an[8].

Certains ont prononcé, fort à la légère, le diagnostic de syphilis : « Des ulcérations si étendues, si pénibles, à démangeaisons si vives, ne sont pas dans les habitudes du mal vénérien qui, lui, n'est guère davantage dans les habitudes des hommes chastes[9]. »

Quant au Dr Gemayel, il incline pour la gale :

« Creusant les détails du contexte, l'ensemble du tableau, nous pensons volontiers à la gale : le « grattage avec un tesson », les exacerbations nocturnes typiques et qui expliquerait peut-être le v. 17 du ch. XXX : « La nuit perce mes os (l'expression populaire : se gratter jusqu'aux os), les consume » ; l'animalcule de la gale que nous appelons acare est noctambule et ne dort pas. D'ailleurs, ce sont les propres expressions de ce malheureux : « Ce mal qui me ronge *ne dort pas.* » Pour rester dans la sincérité, disons que les douleurs ostéocopes sont syphilitiques et aussi nocturnes ; mais Job ne souffre pas au crâne, au tibia, l'os préféré du mal vénérien, mais bien dans le tronc qui, avec les mains, est le siège habituel de la gale, « comme une tunique », comparaison donnée par Job lui-même.

« Les plaies ou inflammations suppuratives et ulcéreuses sont très fréquentes là où « la propreté, le bien-être manquent : Job était assis sur le fumier. » (Les LXX et la Vulgate, II, 8.) Le galeux se gratte, s'écorche de ses ongles toujours sales, ouvrant dans la peau des portes d'entrée aux germes de la suppuration si fréquents, si abondants dans ces milieux. Cela provoque, d'après le Professeur Gaucher, la formation de pustules, de furoncles, d'abcès dermiques, de lymphagites et d'adénites. Chez les femmes négligentes, nous avons observé des abcès du sein, relevant de cette origine galeuse. Sa « peau qui se gerce et coule » (VII, 5), n'est-ce pas de la gale ? »[10]

Loyalement le Dr Gemayel ajoute : « Cependant il est écrit au v. 12 de ce chapitre que — de loin — ses amis ne le reconnurent pas ; et pourtant la gale n'attaque jamais la figure, contrairement à la lèpre : face léonine... Cela ne peut-il pas signifier que

7. *Le Livre de Job* (Gabalda, Paris, 1926), p. 16-17.
8. Cf. GEMAYEL, *op. cit.*, p. 62-68.
9. *Ibid.*, p. 119.
10. *Ibid.*

sa tenue devenue si misérable et sale, « sa maigreur squelettique », « sa peau livide », dont il est fait une mention expresse, l'avaient rendu au premier abord méconnaissable ! »[11]

La lèpre explique parfaitement la défiguration de Job ; de plus, la fétidité de l'haleine (XIX, 17) est un signe clinique de la lèpre, qui ronge la face. Ajoutons que les considérations faites sur le fumier, exactes en soi, n'ont ici aucune valeur ; le mezbelé, rendu par *sterquilinium* dans notre Vulgate, n'est pas un tas de fumier. « Il s'agit de ces tertres placés à l'entrée des villages et qui se composaient de débris. Le fond du tumulus, c'est la cendre qu'on enlève des fours à cuire le pain ; puis avec le temps, c'est comme une masse de poussière fine[12]. »

Ainsi, jusqu'à plus ample informé, il semble bien que Job ait été lépreux.

J. RENIÉ, S. M.

III. — Notes de littérature

Deux âmes vers les cimes, par G. JOANNÈS (Téqui, éditeur)

Un jeune agrégé de l'Université, professeur, Jacques Dorval ; une jeune fille du monde adonnée aux œuvres catholiques, principalement aux œuvres d'apostolat intellectuel, Irène d'Annuntia : deux intelligences affinées par le milieu, par l'éducation première et par l'étude ; deux âmes pures, élevées, généreuses ; deux cœurs libres.

Jacques est en pleine crise intellectuelle et religieuse : à quoi bon tout ? Il reçoit, un jour, sans indication de provenance, les œuvres de saint Augustin. Il les lit. Il se voit dépeint dans les aspirations, dans les inquiétudes, dans les tourments et dans les expériences de l'illustre converti. A son tour, il entre dans la lumière, cherche et trouve un directeur de conscience et va faire une retraite chez les bénédictins de Maredsous.

Enfin la Providence lui fait rencontrer l'âme-sœur, cette Irène d'Annuntia, celle-là même qui, ayant entendu parler de la dé-

11. *Ibid.*, p. 120.
12. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2 (Gabalda, 1905), p. 326.

tresse intellectuelle du jeune agrégé, lui avait envoyé, sans le connaître, les œuvres de saint Augustin.

!Une fine et haute et pure intimité s'établit spontanément, entre eux, en des entretiens très élevés.

C'est le bonheur, un bonheur d'exquise et rare qualité. Mais ne sont-ils pas trop heureux ? Dieu les veut-il ainsi installés dans ce bonheur paisible ? Et eux sont-ils à Dieu principalement, uniquement ?

L'épreuve survient. Pour une part, ils en sont les artisans par souci de purification et perfection toujours plus grande. Pour une autre part, leur bonheur est soumis aux fluctuations communes de l'amour humain, au moins chez Irène qui est jalouse. Rien de plus intimement douloureux que la jalousie ramifiée en nuances subtiles, où la chair n'est pour rien. Dieu mène le tout, afin que ces deux âmes vidées de tout ce qui est leur vie laissent toute la place à Dieu, qui, dès lors, devient l'unique animateur et moteur de leur activité. C'est l'heure des ténèbres intérieures, c'est le passage sous le tunnel. Mais la lumière est au bout.

La séparation des deux cœurs se fait d'un mutuel consentement. Jacques et Irène vivent plusieurs années séparés, chacun de son côté à son travail, à son apostolat, à ses épreuves, à son ascension.

Un beau jour, Jacques mourant arrive à Londres sur un brancard. La Providence veut qu'Irène, infirmière au service des malades de Lourdes se trouve là, pour le recevoir. Une douloureuse et muette étreinte des mains, une larme brûlante sous la paupière du mourant...

C'est l'heure du bain dans la piscine. Ce bain dans l'eau froide pourrait achever le malade qui ne tient plus à la vie que par un souffle. Mais non ! On sait bien que le miracle permanent — l'un des miracles permanents — de Lourdes, consiste précisément en ceci que jamais le bain dans la piscine n'a aggravé le mal d'un malade. Dieu sait pourtant si la prudence humaine serait exposée légitimement à s'indigner que l'on se moque à ce point de l'hygiène.

Jacques sort de la piscine revigoré. Il demande à s'alimenter. Il remonte la pente du tombeau. Il guérira. Il guérit.

L'épreuve est terminée dans tous les sens. Jacques et Irène vont donc se marier. Ils considèrent que le mariage ne sera pas un obstacle à leur sanctification ; tout au contraire.

Tel est le roman. Et, au demeurant, ce n'est pas un roman. L'auteur du livre nous avertit que c'est une histoire vécue.

Nous venons de résumer à peu près tout ce qui peut être raconté et résumé. Et ce n'est, si l'on peut dire, rien, dans le livre.

Mais l'essentiel ne peut pas être résumé, car l'essentiel du livre c'est la description précise des états d'âme créés par la mise en pratique des doctrines de spiritualité enseignées par quelques grands maîtres : saint Augustin, saint Bernard, saint Jean de la Croix. On peut dire que le livre de G. Joannès est lui-même un traité — illustré par un exemple concret — de spiritualité ascétique, mystique et liturgique, d'après les maîtres.

C'est dire que c'est un très beau et bienfaisant livre pour les âmes à qui les horizons terrestres ne suffisent pas. Assurément, on commence par être saisi d'une certaine crainte, et l'on a un peu froid Mais à mesure que l'on avance, on est vite réchauffé.

Certes, ce n'est pas un livre à parcourir au grand galop ; il faut aller lentement et porter attention. Du moins, on est bien récompensé, car l'esprit est nourri, le cœur vivifié, l'âme illuminée.

Rien de tel que les grandes idées pour soutenir un livre... et ses lecteurs.

Pr. Testas.

IV. — La Franc-Maçonnerie vue par le romancier Jules Romains

M. Jules Romains est romancier, poète, dramaturge et homme politique, à ses heures, avec les partis qui se disent « avancés ».

Il ne saurait être question d'analyser, ni, à plus forte raison, de recommander son œuvre littéraire. Ses ouvrages contiennent trop de pages dont nous pouvons dire, pour rester polis, qu'elles sont fort étrangères à nos préoccupations ; on serait bien contrarié que certains de ses romans pénétrassent dans les foyers chrétiens.

La *Revue Apologétique* ayant d'autres soucis que ceux de l'art, on ne saurait, non plus, s'arrêter à apprécier un talent capable de faire envie à beaucoup de porteurs de plume. Il serait hors

de saison de louer un style toujours soigné, savoureux, souple, minutieux, sinueux, scrupuleux et qui promène un éclairage précis sur toutes idées et tableaux... et, quelquefois, hélas ! trop... Car le lecteur rencontre des scènes et descriptions non seulement déplaisantes mais même certainement exclues de la conversation entre gens bien élevés. Le romancier a tort d'oublier que la discrétion fait partie de ces vertus sans lesquelles la civilisation périclite. On n'a jamais donné comme signe de bonne éducation d'entrer si avant dans l'intimité physique de son prochain.

Néanmoins, dans l'abondante production littéraire de Jules Romains, il y a un livre qui peut intéresser l'apologétique et dont le titre tient en arrêt la plume de quiconque lit la plume à la main. C'est le septième de la série : « *Les hommes de bonne volonté* » et son titre est : « *A la recherche d'une église* »[1].

Le mot *église* est pris dans un sens plus étendu que celui qu'il a ordinairement pour désigner une confession religieuse, comme dans « Eglise catholique, orthodoxe, réformée ».

Jules Romains prend le mot *église* dans son sens étymologique d'assemblée, de groupement, non pas d'un groupement réalisé au hasard et sans but défini, mais d'un groupement réalisé autour d'un idéal qui peut être non seulement religieux, mais encore social, politique, philosophique. Nombreuses sont les églises ainsi entendues. Le socialisme est une église, le communisme en est une autre et la franc-maçonnerie une autre.

Le succès de certaines idéologies modernes s'explique par ce besoin qu'ont les hommes de vivre groupés spirituellement.

Or voici un personnage du livre de Jules Romains, un jeune homme, un étudiant de seconde année de Normale, qui est à la « recherche d'une église ». Fils d'instituteur, élevé dans la stricte laïcité et donc étranger par l'esprit au catholicisme, il éprouve le besoin de se rallier à quelque groupement spirituel, afin de s'élever, sans doute, au-dessus de ses préoccupations d'examen et des soucis de carrière.

Il cherche, s'informe, compare, tâte, flaire en passant le socialisme de Jaurès et finalement se sent intéressé par la franc-maçonnerie dont le mystère l'intrigue.

Il a entendu parler des rites assez burlesques de l'initiation

(1) Flammarion, éditeur, Paris.

maçonnique. On lui ménage, d'abord, une entrevue avec un franc-maçon « défroqué ». Celui-ci dessert de son mieux la secte qu'il a quittée et fait une description satirique des fameux rites. C'est la matière d'un chapitre.

Une deuxième consultation — et ce sera la matière d'un autre chapitre — met l'étudiant en long tête-à-tête avec une sorte de professeur de dogme maçonnique, un pontife de haute sphère spéculative voué au culte des idées. Pour cet idéologue, d'ailleurs sympathique, la franc-maçonnerie est tout autre chose que la petite politique anticléricale des cabarets et des comités électoraux.

Au néophyte éventuel ce professeur expose donc le dogme de la « *construction* ». Il abonde en aperçus pleins de respect pour l'Eglise catholique et ses rites qu'il prend comme terme de comparaison. A la vérité, il ne paraît pas très informé de la théologie catholique et aurait grandement besoin d'élargir ses connaissances. Il n'a vu dans notre théologie que le dogme de la chute et celui du sacrifice rédempteur, avec les rites qui l'accompagnent — la messe et la communion n'étant pour lui, bien entendu, que des rites, d'ailleurs magnifiques.

Après avoir couvert l'Église catholique de fleurs, il la relègue dans le passé. La véritable église de l'avenir c'est l'église maçonnique. Profitant de ce que le catholicisme a fait, c'est elle qui doit réaliser la construction.

Quelle construction ? Celle du Temple.

Mais encore ?

Le Temple c'est l'humanité. Il faut élever l'humanité dans l'unité de la justice et de la paix et de la fraternité.

Depuis la fin du moyen âge, date de l'avènement des maçons — et c'étaient les maçons des cathédrales — bien des progrès ont été réalisés dans le sens indiqué, pour l'affranchissement et le plus grand bonheur du peuple...

Le radicalisme contemporain voué à la guerre contre le catholicisme, simple épisode. L'anticléricalisme militant : simple épisode. Le socialisme ? C'est un allié, puisqu'il tend à l'abolition des frontières.

Le catholicisme a construit dans les siècles passés ; mais ensuite il s'est immobilisé ; il est devenu le rocher encombrant placé en travers du chemin ; il faut le faire disparaître pour rendre la route libre.

Et voici le souhait inattendu — ô logique — formulé par cet étrange docteur ès sciences maçonniques :

« Il faudra bien qu'à un moment ou à l'autre la question se règle entre l'Eglise et nous... Je ne désespère pas d'une alliance tôt ou tard... l'alliance plus ou moins occulte... Nous sommes, eux et nous, les seuls soldats de l'Universel, et aussi du Spirituel... Pourquoi leur Dieu ne pourrait-il pas tolérer notre jeune architecte ? Il n'a qu'à lui laisser ce monde-ci et qu'à garder pour lui l'autre monde... Vous ne trouvez pas ?

— Ce que vous lui offrez c'est une situation de Dieu en exil ?

— ...Peut-être, mais avec de grands honneurs... Est-ce que le Dieu de la Bible n'a pas déjà un peu abdiqué au profit du Christ?... Bref, nous verrons... Vous savez, le fameux rêve d'un pape, un jour, qui serait un des nôtres ?... »

Il ajouta gaiement, sur le ton « d'un mot de la fin » : Nous avons bien déjà des évêques franc-maçons ! » (pages 303 et 304.)

Les franc-maçons qui liront le livre de Jules Romains ne vont-ils pas être navrés de tant de sourires au catholicisme ?

Ou bien il est mort et on le couvre de fleurs.

Ou bien il est vivant et on lui propose une alliance !...

...Un roman peut abriter bien des plaisanteries. Evidemment, puisque c'est un roman.

Pr. Testas.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR S'INITIER A LA PHYSIQUE MODERNE

Q. — *On nous demande une courte bibliographie à ce sujet : les théories concernant la structure de la matière (Théorie moléculaire, diagramme des cristaux, théorie cinétique des gaz, mécanique ondulatoire etc.).*

R. — Je ne connais pas d'ouvrage d'ensemble.

Voici cependant quelques indications sommaires :

Perrin, *Les Atomes*, Alcan, 1927.

Stormer, *De l'espace à l'atome*, Alcan, 1929.

A. Metz, *Temps, Espace, Relativité.* Beauchesne.

L. de Broglie, *Matière et Lumière dans la Physique moderne* (Correspondant, 25 juin 1928) et *La Crise du déterminisme dans la Physique actuelle* (Correspondant, 10 juin 1931).

Pour la question des diagrammes des cristaux, voir E. Bougy, *Les Rayons X et la structure des corps solides* (Revue des Questions scientifiques, Louvain, 20 juillet 1934).

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Cité chrétienne. — 20 janvier 1935. — Lire dans ce numéro un article de l'abbé Henri de Gibon, — *La vie commune dans le clergé diocésain* et *Les Philosophes devant la Religion*, par Edgar de Bruyne.

Intéressante « revue des lectures », concernant notamment les récents articles de Mounier, dans la revue *Esprit*, la Révolution mexicaine et la révolution allemande.

REVUES PHILOSOPHIQUES

Revue de Métaphysique et de Morale. — Janvier 1935.

Article important de L. Brunschvicg (*Religion et Philosophie*) sur lequel il faudra revenir.

D'inspiration élevée, cet article reproduit une communication faite au récent Congrès de philosophie de Prague. L'auteur manifeste une sympathie avouée pour l'Evangile. — Mais la hauteur de vues avec laquelle il aborde les problèmes religieux ne doit nous faire illusion.

M. Brunschvicg est encore bien éloigné de rendre justice au vrai christianisme et disons-le, au Verbe véritable tel qu'il est apparu parmi les hommes. Retenons surtout de cet article que les savants catholiques ne doivent jamais se lasser de travailler méthodiquement, notamment dans le domaine de l'histoire comparée des religions, de la préhistoire et de l'ethnographie, puisqu'en définitive, c'est au nom de ces disciplines que M. Brunschvicg condamne le catholicisme.

REVUES DE SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Nouvelle Revue théologique. — Décembre 1934. — P. Charles, *Spes Christi. Exposé d'une doctrine*, celle du jésuite Thomas Muniessa qui vivait au dix-septième siècle. — R. Bvunet, *La propriété privée chez saint Thomas*. Suite et fin.

Fr. Papillon, *Romans dangereux*. Suite. Ces pages sont consacrées à Gide. Voici une partie du jugement porté sur cet auteur :

« Ce naturalisme, à teinture chrétienne, cet amour du divin Maître dépouillé des parties les plus authentiques de son enseignement, ou plutôt le démarquant sans cesse pour le prendre à contresens, nous est dispensé dans une œuvre déjà abondante, dangereuse tout à la fois par la magie de la présentation et le double aspect de la doctrine.

« On aborde l'un ou l'autre volume avec une curiosité amusée, par goût de frôler le danger. Le style parfois capiteux, toujours pressant, jamais vide, charme, étonne, déconcerte le lecteur, mais ne le laisse jamais insensible, rendant impossible la perpétuelle critique et la surveillance sur soi-même nécessaire pour éviter l'intoxication. C'est, hélas ! une vérité d'expérience que quelques pages suffisent pour troubler et qu'une fréquentation un peu assidue désoriente totalement au point de vue de la foi.

« Double aspect de la doctrine qu'il importe avant tout de ne pas méconnaître si l'on veut être dans le vrai. L'erreur la plus funeste est la déformation d'une vérité et elle devient plus pernicieuse encore si elle garde une partie de la séduction particulière au bien qu'elle défigure. Sincérité parfaite avec soi-même... comprise de telle façon qu'elle amène la suppression de la vie de foi au sens catholique du mot, de l'obéissance au souverain domaine de Dieu dans notre vie. Parfaite spontanéité, lutte contre le formalisme, contre toutes les compressions artificielles de la nature... dans lesquelles entrent la vertu, l'honnêteté, telles que le lecteur moyen est à même de les concevoir et de les pratiquer. Culte du risque, de l'énergie pour se dépasser soi-même, mais... pour le mal comme pour le bien. Idéalisation de la jouissance, et en même temps... invitation à la rechercher à tout prix, sans regarder à sa nature..., etc. Autant de concepts qui s'appellent mutuellement dans l'œuvre de Gide ; dont l'un attire justement par sa noblesse, obscurcissant aux yeux du lecteur toute la laideur morale de l'autre où il nous mène. Double aspect d'une doctrine reproduisant fidèlement une personnalité qui ne manque pas de sincérité et de générosité ; mais que ses erreurs initiales persévéramment suivies ont conduit aux antipodes de ce qu'il prétendait être, en faisant un pervertisseur au lieu du libérateur d'âmes qu'il veut être.

« L'un comme l'autre est essentiel à connaître. Ignorer les apparences séduisantes risquerait de nous faire taxer d'étroitesse et de sectarisme, nous ôtant l'arme de la persuasion, la plus efficace dans la plupart des cas. Mais méconnaître les déficits fonciers, les grosses oppositions entre le catholicisme et le Gidisme, parler à son propos de « spiritualité qui se cherche », ce serait une trahison envers la doctrine que nous sommes chargés de défendre, et envers les âmes qui ne peuvent rien gagner, et perdre beaucoup à son contact. »

— Janvier 1935. — Ed. de Moreau, *L'Orient et Rome dans la fête du 2 février.* — H. du Manoir, *La philosophie religieuse de Kant*, d'après un ouvrage de Bernard Jansen. — P. Delattre, *La tragédie de l'Eglise évangélique.* IV. *Le concile de Wuppertal-Barmen.* — R. Brouillard, *Le vin de messe. Principes et consultations :* vin adouci par addition de moût mûté, adouci par vinage, renforcé par sucrage léger dans les pays de mission, vin obtenu de moût concentré avec addition d'eau et de levurage.

— Février. — Ch. Martin, *Les monastères du Wadi'n Natroum*, en Egypte. A suivre. — Claeys Bouuaert, *Les conférences du Père Pinard de la Boullaye et l'apologétique.* — P. Delattre, *La tragédie de l'Eglise*

évangélique. Eglise contre Eglise. — M. VAN HOECK, *L'apostolat des malades.* Notice sur une œuvre qui est née en Hollande et prend une extension mondiale.

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Chronique sociale de France. — Décembre 1934. — Henri GUITTON, *Un précurseur: Simonde de Sismondi* (1773-1842). — A. TOUSSAINT, *L'élite rurale et sa formation.* — H. DE HEMPEL, *Le problème social de la « jeune campagne » polonaise.* — J. RÉVIRON, *Notes sur l'organisation professionnelle des ingénieurs.* — Edw. MONTIER, *Une expérience sociale: le foyer philippin de Rouen.*

— Janvier 1935. — Eug. DUTHOIT, *L'organisation corporative.* Comment définir la corporation ? — La corporation, armature d'une Economie ordonnée. — Pour organiser la corporation, partir non d'un plan idéologique, mais des faits, et utiliser ce qui est. Lui donner une structure constitutionnelle, ce qui est nécessaire, mais aussi une âme, ce qui est indispensable. — Camper la corporation au cœur même des réalités.

Charles BOUCAUD, *Le congrès juridique international de Rome.*

J. BAUMGARTNER, *Une nouvelle formule de l'école unique.* Nous citons de cet article ce qui concerne l'ossature de l'école unique : « Schématisons les grandes lignes de la réforme. La caractéristique prédominante est sans contredit l'essai d'unification des trois degrés de l'enseignement. Un second caractère, dont l'importance n'échappera à personne, c'est la coexistence de l'école privée aux côtés de l'école publique. Au reste, cette dernière a inscrit, dans son programme, l'instruction religieuse selon la confession des élèves. Tout monopole est donc exclu.

« A la base, nous trouvons l'école primaire obligatoire pour tous, conditionnant l'accès aux trois autres degrés de l'enseignement. Ces classes primaires s'échelonnent ou plus exactement s'étagent sur six années, durant lesquelles les enfants sont appliqués à la lecture, à l'étude de l'orthographe, de l'arithmétique, etc... Ceux qui renonceront aux études classiques seront tenus à ajouter une septième année de scolarité que sanctionnera un diplôme qui, s'il est obtenu, leur permettra d'entrer dans les écoles professionnelles dites techniques. Cette catégorie d'élèves, si elle ne poursuit pas ses études, devra fréquenter les cours du soir pour adultes jusqu'à l'achèvement de la dix-huitième année.

« A l'école primaire succède le lycée unique. Les candidats au secondaire, au bout de la sixième année de scolarité primaire, passent l'examen de sélection. Si celui-ci est couronné de succès, l'élève verra s'ouvrir devant lui une double étape, car l'enseignement secondaire se trouve réparti sur deux échelons. Pendant le premier cycle, qui est de quatre années, l'élève aborde les classiques avec lesquels il aura maintenant à se familiariser. Une étude sommaire et hâtive du programme nous y fera reconnaître l'équivalence des classes de grammaire de lycées et collèges, la partie scientifique étant toutefois plus poussée. Un petit baccalauréat ou premier bachot constitue la toiture de ce premier édifice. Ce lycée est dit unique, car il sera dorénavant le moule obligatoire où devront se couler tous ceux qu'en Pologne l'on regardera comme

les gens instruits. Instituteurs et institutrices doivent posséder ce petit baccalauréat. Munis de ce diplôme « Césame », les étudiants pourront se présenter aux grandes écoles, aux académies militaires, etc..., mais non pas à l'Université proprement dite.

« Pour les élèves qui désirent aborder l'enseignement des Facultés, le degré supérieur, il leur faudra, avant de franchir le seuil des Facultés, continuer, deux ans encore, leurs études secondaires. C'est le deuxième degré ou lycée spécialisé qui sera classique, ou scientifique, ou historique, ou pédagogique, selon le programme enseigné. Le grand baccalauréat termine ces deux années de lycée spécialisé. A ce moment, l'étudiant et l'étudiante sont jugés dignes de suivre les cours des Universités. »

Max Turmann, *Les épreuves successives et croissantes de la Confédération internationale des syndicats chrétiens.* « Par ce que nous venons de dire, on a pu voir que, surtout en ces dernières années, la Confédération internationale des Syndicats Chrétiens a connu beaucoup de difficultés et que malheureusement, par suite des circonstances politiques, en plusieurs pays, elle avait perdu ou était menacée de perdre tous ses adhérents.

« Par contre, sur un point qui n'est pas sans importance, la C.I.S.C. a heureusement renforcé sa situation : elle vient, en effet, après bien des années d'efforts, de conquérir un siège dans le Conseil d'administration du Bureau International du Travail. »

Dossiers de l'Action populaire. — 10 février 1935. — Pierre Dietsch, *Droit syndical et fonction publique.* « Il ne reste donc qu'une issue possible : intégrer les syndicats de fonctionnaires dans les cadres de notre vie administrative, de manière qu'ils n'empiètent pas sur les prérogatives de l'Etat, mais apportent à celui-ci une collaboration raisonnable et efficace. Pour atteindre ce but, il faudra modifier bien des attitudes, bousculer bien des routines. Mais l'heure des réformes profondes n'a-t-elle pas sonné ? »

Littérature bolcheviste. Le « réalisme socialiste ». — B. B., *Au centre de l'économie moderne : le problème moral du profit capitaliste.* A suivre. — *Un délicat problème de morale. Réglementation ou abolitionnisme.* Deuxième article. Il s'agit de la police spéciale des mœurs et des maisons closes. L'auteur est pour la suppression. — *La politique monétaire américaine.*

A. A., *L'industrialisation des peuples primitifs et le problème missionnaire.* « La chrétienté d'Europe et d'Amérique est l'expression de l'ordre économique et social où elle a grandi. » Pour établir un christianisme solide les moines du septième au dixième siècle ne pouvaient se contenter d'apporter aux barbares si primitifs l'évangile du Christ. Centres de vie abondante, îlots de civilisation, les monastères ont instruit, inspiré, transformé, réorganisé l'existence de leurs peuples ; ils leur ont enseigné, avec l'Evangile, la culture du froment, la pisciculture, la maçonnerie, la métallurgie, la sculpture.

« Voilà la tâche des missions d'aujourd'hui à l'égard des indigènes. Mais imprégné lui-même de culture industrielle et de confort urbain,

le missionnaire doit dégager son message de la civilisation qui l'informe, séparer, raffiner l'essentiel, le standard de la vie chrétienne, en laissant de côté les additions secondaires, qui l'ont chargé durant dix-neuf siècles de vie européenne. Au missionnaire de repenser les principes du christianisme, de sa morale économique et sociale, en fonction de la vie africaine, de ses besoins présents ; notamment du primat de l'agriculture, donc, en fait, à lui d'étudier les influences économiques locales, les transformations en marche, à lui de surveiller ces changements, leur direction et leur vitesse ; à lui d'aider les populations à s'y adapter avec prudence. »

BIBLIOGRAPHIE

MORALE

MARGUERITE BAUR. **La vie chrétienne au foyer.** 86 p., 6 fr. Aubanel, Avignon.

Edité sous le signe de la Ligue du Foyer Chrétien, ce petit volume précise en des pages vivantes et pratiques le programme d'action de cette ligue. Ce programme, c'est celui de la rechristianisation de la famille, il n'exige pour sa réalisation, d'autres moyens que ceux fournis par la doctrine chrétienne : prière, charité, devoir, apostolat, etc...

E. MAIRE. **Jeunes époux, jeunes épouses.** 174 p. E. Vitte.

C'est toute la doctrine du mariage chrétien exposée dans une série d'allocutions de mariage, allocutions, d'ailleurs, qui ont été prononcées avant d'être groupées en volume. Le genre littéraire de l'ouvrage se prête à des délicatesses inconnues des traités techniques, mais aussi au convenu plus ou moins de rigueur dans les allocutions de mariage ; on trouvera plus encore de délicatesse que de convenu dans les pages de M. Maire.

A. LEMAIRE, S. J. **Le rôle des parents et des maîtres dans l'éducation de la pureté.** 158 p., 7 fr. 50. Editions Castermann.

« Le présent petit volume contient surtout trois conférences que l'auteur a données aux parents des élèves du Collège du Sacré-Cœur, et aux instituteurs et institutrices de la région de Charleroi. » Etant donnée la compétence spéciale de l'auteur, l'ouvrage sera d'une très spéciale utilité pour les éducateurs embarrassés par la difficulté de cette éducation.

A. BARON, S. J. **De quelques difficultés de conscience et de leurs solutions.** 103 p., 5 fr. Chaudourne, Le Mans.

Cette brochure s'adresse aux âmes qui n'ont pas la paix ; elle leur rappellera avec une douce autorité la vraie doctrine sur la différence entre les préceptes et les conseils évangéliques, le Sacrement de Pénitence et les différents actes qui entrent dans sa réception : Confession, absolution, Contrition, Satisfaction.

Dr ROBERT RENDU. **La guerre est-elle une punition divine ?** 64 p., 3 fr. 40. Librairie du Sacré-Cœur.

La thèse de l'auteur est en réaction contre la conception qui fait de la guerre une punition divine. Que les juifs de l'Ancien Testament, qui n'avaient pas sur l'au-delà toutes les lumières apportées par l'Evangile, aient pu considérer la guerre comme le châtiment des fautes commises, à cela rien d'étonnant ; mais il répugne au sens chrétien et à une saine théologie d'admettre cette conception si dangereuse pour la bonne tenue de l'âme. La guerre n'est pas une punition imposée par Dieu, elle est une épreuve permise par Lui.

H. DEHOVE. **Notions sommaires de Psychologie pathologique et de pathologie mentale.** 80 p. Taffin-Lefort, Paris.

Destiné aux « écoliers » qui d'après le programme officiel, ont à étudier la psychologie pathologique, cet ouvrage a la clarté requise par cette destination ; mais il a aussi une information très précise, très à la page, et il servira non seulement aux écoliers, mais à tous ceux, tels les directeurs d'âmes, qui ont besoin d'avoir sur ces questions des notions exactes.

E. DUPLESSY. **La morale catholique.** Bonne Presse, 565 p.

Tome V du cours supérieur de Religion. Il est divisé en deux parties : dans la première sont exposés les principes de la morale, ce que dans les traités de théologie on désigne sous le nom de morale générale ; dans la seconde les préceptes particuliers de la morale. Inutile de dire les qualités de ce volume qui a toute la valeur de ses prédécesseurs : clarté, précision, exactitude.

F. MUGNIER. **La liberté de la vocation.** 145 p. Lethielleux.

Pour répondre à l'appel divin, chacun doit faire choix de sa vocation en toute liberté. Qu'exige cette liberté, quelles sont les causes qui peuvent l'entraver, quels sont les moyens de la respecter et de la faire triompher, tels sont les aspects envisagés par l'auteur. Ces pages sont destinées au grand public, à ceux que préoccupent légitimement ces questions parce qu'ils y sont engagés soit à titre d'intéressés, soit à titre d'éducateurs ou de conseillers ; à tous elles donneront des idées précises et sûres.

ACADÉMIE D'EDUCATION ET D'ENTR'AIDE SOCIALES. 48 p. Editions Spes.

Rapport sur les travaux et les concours de l'année 1932, fait par M. V. de Clercq, ancien conseiller municipal de Paris, suivi d'une conférence de M. Schuman, Député de la Moselle, sur l'apport social de l'Alsace et la Lorraine.

On sait les fins de cette Académie : rechercher, fixer et vulgariser les règles de conduite qui doivent améliorer la situation de chacun et de tous par le culte du travail, le courage et l'épargne, le zèle de l'entr'aide sociale. Formuler et répandre les méthodes d'enseignement, d'éducation domestique et sociale.

Le rapport de l'année 1932 expose les réalisations d'une année en cet ordre de fins.

PASTORALE

J. DOYEN. **Cloches intérieures.** Téqui, 10 francs.

Ce volume de la collection « Je sème » nous donne une série de Méditations sur quelques vérités salutaires : Dieu, le Mal, la Mort, la Croix, l'Eucharistie, le Travail, la Prière, etc... L'auteur a eu le louable dessein de vulgariser, sous une forme un peu oratoire, l'enseignement que mettent à notre disposition sur ces sujets capitaux la révélation et la théologie chrétiennes.

Agenda Mame.

La presque totalité des prêtres français se sert de l'*Agenda Ecclésiastique Mame*. Ils seront heureux d'apprendre que l'édition 1935 est parue. Elle ne contient que deux jours par page ; elle est d'un format portatif et d'un poids minime. Son prix n'a pas été augmenté, il est le même depuis neuf ans : 1 fr. 95 seulement ! L'Agenda Mame est muni d'un crayon.

Mgr J. DARGAUD. **Le Cœur de Jésus Agonisant,** Téqui, 8 fr.

Douze méditations pour l'Heure-Sainte.

CH. DUPLESSY. **Cours de religion en forme de petits prônes.** 3e série. **Les Sacrements à recevoir.** Téqui, 6 fr.

Troisième édition de cet ouvrage apprécié.

APOLOGÉTIQUE POPULAIRE

CHAN. G. BLANC. **Lourdes et la Libre-Pensée** (Cinq causeries apologétiques). Téqui, 2 fr. 50.

G. BONTOUX. **Les aveux de J.-J. Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente.** Téqui, 2 fr. 50.

R. DAVERNE. **La Tête déformée.** Histoire vraie d'un pauvre enfant. Téqui, 2 fr. 50.

Ces trois brochures appartiennent à une même collection : *Vérité !* Elles s'adressent au même public, les jeunes gens de nos œuvres. La

première répond aux principales objections concernant le fait de Lourdes. Dans la seconde l'auteur a eu l'idée ingénieuse de demander à J.-J. Rousseau des armes pour écarter certains préjugés de nos contemporains. La troisième se présente sous la forme d'un récit : l'histoire d'un enfant dont la vie est gâchée, l'âme pervertie, à la suite d'une éducation défectueuse.

BIOGRAPHIES

Marquis de Ségur. **Monseigneur de Ségur. Souvenirs et récit d'un frère. Téqui, 15 fr.**

Trentième édition de cette biographie intéressante.

A. Boissel : **Un chef : Gil Robles.** Bloud et Gay, 7 fr. 50.

Cette biographie du chef incontesté du parti populaire agrarien dont on connaît désormais l'importance en Espagne est suggestive pour un Français. Elle met en relief comment avec un peu de méthode et d'énergie, d'habileté aussi, nous pourrions arriver à faire pénétrer dans les masses les idées qui nous sont chères, sur le terrain religieux et social.

LITTÉRATURE

B. Halda. **Les Maugière.** Cahiers de la Quinzaine. Sans ind. de prix.

Ce roman dénote chez l'auteur des qualités littéraires incontestables et décrit, malheureusement avec trop de précision, jusqu'où peut se laisser entraîner l'âme frivole d'une femme. Il va de soi que ce roman psychologique est strictement réservé aux lecteurs mûris par la vie. On devrait d'ailleurs souhaiter que l'auteur fît quelque place à l'inquiétude religieuse, vraiment trop implicite ici... En bref, nous ne voyons pas bien pourquoi ce roman avait sa place dans les Cahiers fondés par Charles Péguy : l' « idéalisme » un peu vague de Marsanay ne saurait à nos yeux compenser la veulerie trop précise d'Odile.

E. D.

Michel-Ange Jabouley. **Sens dessus dessous,** roman. Editions « Education intégrale », 3 bis, rue de la Sablière, Paris (14e). Un volume in-12 de 188 pages. Prix : 6 fr. ; franco 6 fr. 75.

Les nombreux auditoires qui, en France, en Belgique, en Suisse et même au Canada ne cessent d'applaudir les jeunes filles qui jouent « Sens dessus dessous » se réjouiront les premiers de voir paraître ce roman.

Sens dessus dessous, c'est l'état où nous voyons tant de pauvres ménages du peuple désaxés, détraqués par le paganisme des institutions et des mœurs. Perdu le sens de l'autorité et du respect, les enfants commandent, les parents obéissent et se plient à leurs caprices. Mais ici, devant une mère faible, sans personnalité et qui s'exténue au travail et une grande fille tyrannique, frivole et qui glisse sur la pente du mal, survient, de sa montagne, l'aïeule avec son bon sens et ses économies...

Et sans qu'il y ait là une thèse, du seul fait d'une observation aiguë colligée avec soin dans les réalités ambiantes, c'est l'opposition des deux générations qui apparaît, mais l'une venant au secours de l'autre : celle qui fut laborieuse, prudente et réfléchie s'efforçant de redresser toute cette partie de l'autre que son inconscience expose à toutes les déchéances et à toutes les exploitations.

Ecrit dans une langue sobre, incisive, relevée encore d'une pointe d'humour qui ne parvient pas à dissimuler une compassion profonde, le roman n'aura pas de peine à suivre la pièce dans son tour du monde.

THÉATRE D'ŒUVRES ET DE PENSIONNATS

Moscou... 2020. Drame en trois actes, par l'abbé H. TISSIER. Auxerre, Imprimerie moderne. 1935.

Un drame situé en l'an 2020 relève nécessairement de l'imagination et prend facilement tournure d'apocalypse.

En l'an 2020 on suppose donc que tous les peuples sont unifiés, sous la dictature de Moscou, et jouissent, à plein rendement, de l'idéal révolutionnaire soviétique.

C'est dire que brutalités, crimes, immoralités, délations, athéisme grouillent dans le drame qui se déroule, pour les deux premiers actes, dans le bureau du secrétariat général du Guépéou féminin à Moscou et, pour le troisième, dans une forêt traversée par des suspects déportés.

C'est un spectacle bien fait pour donner le dégoût de la révolution.

Cependant une lumière pure luit dans les ténèbres du matérialisme : c'est Nikita, la chrétienne au grand cœur toute vouée à l'amour des âmes pour Dieu et au zèle de l'apostolat. Dans la forêt, à force de ruse, elle parvient à baptiser une femme et ses deux filles, puis favorise leur évasion et s'offre enfin elle-même au martyre. Les dernières scènes sont très belles.

Assurément le théâtre peut, lui aussi, vivre de fiction. Mais la fiction serait peut-être mieux à sa place dans le roman.

Le Prix de Bonté, comédie en un acte par André LÉNÉKA et Albert VERSY. Edition de la Jeunesse théâtrale, 117, rue de Rennes, Paris.

Odette, jeune fille riche, volage et d'ailleurs intelligente, est jalouse, au pensionnat, des succès scolaires de Jeanne, jeune fille pauvre, également intelligente mais laborieuse.

La veille de la distribution des prix, il y a composition de concours, en vue de l'obtention d'un prix de cinq mille francs fondé par une bienfaisante duchesse. Le sujet imposé est l'éloge de la bonté.

Jeanne aura le prix, c'est sûr.

Alors, par méchanceté, Odette lui vole sa composition déjà rédigée. Jeanne est sur le point de révéler la malhonnêteté dont elle est victime. Mais non, elle ne le fera pas parce que ce serait nuire à sa compagne. Elle renonce donc au prix et écrit à sa mère, se dictant à elle-même sa lettre, pour lui faire connaître ce qui s'est passé : le larcin et son pardon.

Cette magnanimité d'âme, dont la coupable entend la manifestation derrière une porte, obtient repentir et conversion.

Jeanne aura donc un double prix de bonté : les cinq mille francs et la conversion de sa compagne.

La vertu est doublement récompensée.

Danton 78-23. Comédie en un acte, par Maurice FROYEZ et Albert VERSE. Editions de la Jeunesse théâtrale, 117, rue de Rennes, Paris.

Dupont, au sortir d'un banquet de mariage, rentre chez lui entre plusieurs vins ; il est vague. Chez lui il trouve le cambrioleur Fil de fer. Aussitôt, il immobilise, sous la menace du revolver, ce visiteur indésirable et demande par téléphone — Danton 78-23 — la venue des agents de Police-Secours.

Le cambrioleur culotté, impavide et malin, s'arrange pour déposer dans une potiche et jusque dans les poches de sa victime des bijoux précédemment volés ailleurs. Puis il annonce tranquillement à Dupont que c'est lui Dupont qui va être conduit en prison. On y est d'ailleurs très bien, en compagnie distinguée : députés, financiers, etc... (scène à succès !). Fil de fer se fait passer pour un détective chargé de surveiller Dupont kleptomane.

— Kleptomane ! Que veut dire ?...

— Cela veut dire que vous volez sans vous en apercevoir. Regardez dans vos poches. Ces bagues, ces bijoux ne sont pas à vous. Donc...

Effectivement Dupont est emmené par les agents — « et pas de rouspétance ! » — pendant que Fil de fer va pouvoir opérer tranquille.

Un petit acte bien fait. Bien joué, il doit avoir un franc succès de rire.

Evidemment ce n'est pas la vertu qui triomphe ! Mais c'est sans danger...

PH. TESTAS.

JEAN D'AVIGNON. **Maître Benoîte, esclave romaine.** Paris, Education intégrale, 3 bis, rue de la Sablière. 4 francs.

Ce « drame » moderne et antique en trois actes et cinq tableaux (pour jeunes filles) part d'une idée ingénieuse : une avocate moderne, hostile au christianisme, ...se voit, en rêve, brusquement reportée aux temps de la Rome païenne, et transformée en esclave, séparée de ses enfants : elle ne tarde pas à éprouver de près, dans ce milieu païen, la valeur sociale du christianisme... Pièce à thèse, mais où la thèse se dissimule sous une intrigue adroitement tracée et un dialogue plein d'entrain.

LES DISQUES

Maurice Ravel avait été d'abord choisi pour composer la musique du film *Don Quichotte*. On sait que c'est Jacques Ibert qui fut finalement chargé de ce soin. Mais Ravel avait écrit trois chansons pour ce films et il vient de les livrer à l'enregistrement. Elles sont composées sur des rythmes espagnols et basques. J'aime surtout la seconde, la *Chanson épi-*

que où l'on retrouve la délicieuse invention méthodique de Ravel, avec au début un accompagnement des bois qui est ravissant. La *Chanson à boire* me paraît beaucoup moins originale, et quant à la *Chanson romantique*, elle illustre bien à mon avis le mot de Roland Manuel : « Aucune œuvre de Ravel qui n'ait été premièrement un pastiche. » — Mot qu'on peut d'ailleurs à juste titre taxer d'exagération, mais il correspond parfois à la vérité. Cette chanson sent plus le pastiche que le vrai Ravel. A ces trois mélodies, on en a ajouté une quatrième « *Ronsard à son âme* » que Ravel avait composé en guise de « Tombeau » au moment du tricentenaire du poète. C'est une très belle page, avec un accompagnement de quintes excessivement simple. Les deux disques sont interprétés par M. Martial Singher dans un sentiment très juste d'une musique riche en nuances très délicates. (Gramophone DA 4865 et 66).

Vanni-Marcoux ne craint pas de s'attaquer à *Boris Godounow*, malgré l'interprétation inoubliable de Chaliapine (Gramophone DB 4950). Si la voix du grand chanteur russe reste hors de pair, Vanni-Marcoux donne au rôle de Boris un grand caractère dans l'air du premier acte : « Mon cœur est triste. » De plus il a eu le mérite de prendre la version française de Laloy et la version musicale authentique, — non pas celle où Rimsky-Korsakoff a corrigé les « fautes d'harmonie » de Moussorsky ! Vanni-Marcoux donne également une excellente interprétation de la Berceuse de *Louise* : que cette page célèbre de Charpentier m'a paru banale, quoique d'une solide écriture ! Probablement une des plus banales de cette partition où l'excellent et le vulgaire se côtoient.

Parmi les disques de chant, signalons encore deux mélodies extraites de la *Bonne Chanson* de Fauré : « Une sainte en son auréole » et « Puisque l'aube grandit ». Mme Suzanne Stappen a la voix agréable, mais un peu métallique, ce qui la rend peu phonogénique. Et quelle nécessité d'orchestrer la *Bonne Chanson ?* (Gramophone K 7368).

La manécanterie édite un nouveau disque de musique religieuse : un *Alma Redemptoris* de Palestrina qui a beancoup de grandeur et le célèbre *Ave Maria* de Vittoria. (Gramophone K 7378). C'est un excellent disque et je trouve la Manécanterie en progrès certain.

Polydor inscrit à son catalogue le *concerto Brandebourgeois* n° 6 exécuté par l'orchestre philarmonique de Berlin. Cette exécution me satisferait tout à fait si on ne l'avait confiée à un orchestre trop massif où les voix des solistes se perdent. La conception de Cortot me paraît beaucoup meilleure.

Enfin tous les mozartiers voudront posséder la belle gravure de la *symphonie en ut majeur* de Mozart (dite Jupiter) que Columbia vient d'éditer. (Col. LFX 339-342) sir Thomas Beecham, un des meilleurs chefs d'orchestre d'Angleterre, en donne une exécution souple et nuancée.

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

L'OBLIGATION MORALE PEUT-ELLE EXISTER SANS LA CONNAISSANCE DE DIEU[1] ?

(II)

L'aspect logique du problème

L'obligation morale implique une notion au moins obscure et même virtuelle de Dieu, car elle se réfère à Dieu comme à son explication dernière[1]. A cette affirmation se bornent les exigences de la doctrine catholique. Si l'on avance plus loin dans l'examen du problème, philosophes et théologiens catholiques se séparent. Leurs diverses opinions, nuances écartées, sont les suivantes : selon les uns, le devoir *immédiatement perçu* n'implique qu'une connaissance *virtuelle* de Dieu ; pour d'autres, il ne se conçoit pas sans une idée *claire implicite* de la divinité ; selon d'autres enfin, cette idée *claire, explicite même*, est une *condition préalable à l'aperception de l'ordre moral.*

Ces diverses assertions renferment, à plusieurs titres, une part de vérité. Pour concilier ce qu'elles nous semblent contenir de vrai, nous avons été amené à envisager sous un double aspect les relations entre la notion d'obligation morale et celle de Dieu.

Aspects différents, en effet, que ceux-ci : SUIVANT LES RÈGLES RIGIDES DE LA LOGIQUE, faut-il faire de la connaissance de Dieu un présupposé ou une conclusion de celle de l'ordre moral ? — L'existence de la moralité ÉTANT ADMISE in actu exercito POUR UNE RAISON QUELCONQUE, SUFFISANTE SEULEMENT AU REGARD DU SUJET, ne peut-on de cette notion remonter jusqu'à Dieu ? Le premier aspect est entièrement LOGIQUE ET OBJECTIF : possède-t-on

1. Voir *R.A.*, mars 1935.

des raisons *pleinement légitimes* de s'estimer obligé en conscience tant que l'on ne connaît pas clairement et même explicitement l'existence d'un Etre suprême *qui oblige*[1] ? Nous répondons non catégoriquement. Le second aspect, qui n'est plus celui de la pleine logique, est *subjectif* : la vie morale peut-elle exister alors qu'on ne possède pas de Dieu une notion aussi parfaite et claire ? — Car, c'est de simple expérience qu'on se laisse souvent persuader par des considérations de soi non convaincantes. Si, en fait, ma raison n'est pas froide ou critique, si éducation, habitude, atavisme, joints à l'inclination de ma nature, ont fait naître en moi la persuasion réelle de l'obligation morale et, par là, ont imposé une contrainte d'ordre rationnel à ma liberté physique, demeurant entière sous cette contrainte, par ces seules causes, en dehors de la croyance explicite à un Etre suprême, ne me trouvé-je pas placé dans l'ordre moral ?

On admettra du moins que cette question mérite discussion. Nous l'aborderons dans le prochain article. *Pour aujourd'hui, nous nous bornerons à établir que, d'un point de vue pleinement logique, la notion d'obligation morale suppose, au préalable, non seulement une idée claire de Dieu, mais encore une connaissance explicite de ses principaux attributs, en sorte que l'on ne peut conclure de l'existence de l'ordre moral à celle de Dieu, si ce n'est par un argument ad hominem.*

I

Notre démonstration, nous tenons à le dire, va spécialement utiliser les arguments développés par le P. Billot dans ses arti-

1. Faisons-en la remarque une fois pour toutes : à parler strictement, la connaissance de Dieu ne saurait être, à elle seule, la raison formelle de l'obligation. Il faut encore que ce soit celle de *Dieu qui oblige*, qui nous ordonne de garder l'ordre naturel, créé par lui, qui nous défend de le violer. Mais en recherchant la raison formelle de l'obligation, nous nous préoccupons peu de savoir si cette connaissance de Dieu va pratiquement jusque-là. Voici pourquoi : nous pensons que, sous quelque aspect que l'on atteigne Dieu, spontanément, nécessairement on le conçoit comme le Maître de la vie, de la destinée, qui a droit sur nous, à *qui nous appartenons*. Cela suffit pour établir l'idée d'obligation, quelles que soient ensuite les actions qui apparaîtront soumises au contrôle divin. Autrement dit : l'idée d'obligation s'exprime dans celle de dépendance, que l'on possède nécessairement dans celle de Dieu.

Quant à l'idée de sanction qui, dans ce qu'elle a d'essentiel (possession ou perte du souverain bien et donc du suprême bonheur), fait aussi, à ce qu'il nous semble, partie essentielle de l'obligation, l'idée de Dieu la fait spontanément et nécessairement naître en nous, à l'instar de celle d'obligation.

cles sur *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*[1], mais en délimitant exactement leur portée, qui ne dépasse pas celle de la logique pleinement justifiée : ce dont, croyons-nous, ne s'est pas suffisamment aperçu l'éminent auteur.

La notion d'ordre moral s'épuise en trois notions équivalentes et connexes entre elles : celle de bien et de mal moral, celle d'obligation morale et celle de responsabilité au for de la conscience.

Dieu seul est bon en lui-même, Dieu seul est bien absolu : « nemo bonus nisi solus Deus ». Pour lui seul donc il n'y a pas à chercher un terme de comparaison d'où l'on puisse juger de sa bonté ; mais bien plutôt, il est la mesure de toute bonté créée. De nulle créature nous ne disons qu'elle est bonne en elle-même, mais bien par rapport à un exemplaire dont elle dérive et par rapport à un terme pour lequel elle est faite : un outil n'est dit bon que par rapport à l'œuvre à laquelle il est destiné. Quand il s'agit d'un acte de notre volonté ilbre, nous ne le dirons bon qu'autant qu'il sera en conformité avec la fin ou l'exemplaire de cette volonté. « La volonté divine, dit S. Thomas[2], est la seule règle de son acte parce qu'elle n'est point ordonnée à une fin supérieure ; mais toute volonté de n'importe quelle créature n'a point de rectitude dans son acte si ce n'est en tant qu'elle est réglée par la volonté divine, à laquelle se rapporte la fin dernière. » En dehors de cette divine volonté, il n'est aucun terme adéquat en regard duquel mes actions puissent être dites bonnes ou mauvaises. Ce terme ne peut être ni les choses physiques, bonnes d'une bonté physique ; ni d'autres personnes, bonnes de leur bonté particulière qui ne saurait être la mesure de la mienne, ni un simple idéal abstrait qui, s'il représente la bonté-limite ou la bonté maxima de ma nature, ne résout pas la question de savoir par rapport à quoi cette bonté-limite, qui n'est pas la bonté sans limites, est bonne elle-même ; il ne peut être que Dieu dont la volonté toute droite, bonne de la bonté de son être infini avec laquelle elle s'identifie, a créé la mienne et lui a tracé ses voies. De même, en dehors de Dieu, nulle fin ne saurait assu-

1. *Etudes* du 20 août, du 5-20 déc. 1920, du 5 mai, du 20 nov. 1921, du 5 sept. 1922.

2. *S. Th.*, Ia, q. 63, a. 1, in corp.; cf. aussi, *de Malo*, q. 1, a. 1, in corp.

jettir ma volonté. Pas de fin en moi-même : ni en ma nature, qui, n'étant pas supérieure à mon activité libre, n'en saurait être la fin pure et simple ; ni en cette activité libre proprement dite, car si ma volonté n'a qu'à rechercher son caprice pour être bonne, quand donc peut-elle être mauvaise ? ni en autrui, « tant il est manifeste, dit le P. Billot (*Etudes*, 20 août 1920, p. 391), que la plus essentielle prérogative de la nature raisonnable est d'être sui juris, de s'appartenir à elle-même et non à autrui ».

Dès lors, si ma volonté n'a pas, en dehors de Dieu, d'exemplaire auquel elle puisse se conformer, si elle n'a pas de fin à laquelle elle ait à s'assujettir, je me fais illusion ou du moins je me contredis si je prétends encore lui offrir un exemplaire et une fin, alors que je n'admets pas l'existence divine. Ne croyant pas à l'existence de Dieu avec qui l'exemplaire et le terme de ma volonté libre s'identifient, je ne dois pas croire non plus à l'existence de ce terme et de cet exemplaire, c'est par trop clair ; et je dois repousser comme étant inconsistantes ou insuffisantes à régler mon activité libre, les notions de bien et de mal moral qui surgiront peut-être encore dans mon esprit, mais qui n'ont de sens que si ma volonté a un exemplaire auquel elle puisse être comparée, une fin à laquelle elle puisse s'ordonner.

« Mais voici qui va devenir encore beaucoup plus évident, dit Billot (*ibid.* p. 392). A la notion du bien et du mal est nécessairement liée la notion d'obligation morale. » Cette notion suppose la connaissance d'une loi morale et d'un législateur. Or point de législateur en dehors de Dieu. La loi, dit S. Thomas, « est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet *promulgata* ». La loi doit être promulguée par le prince pour participer à son autorité. Et tant qu'il ignore cette condition essentielle, le sujet peut bien apercevoir telle ou telle façon d'agir conforme au bien commun (quaedam rationis ordinatio ad bonum commune), jamais, s'il conserve son bon sens, il ne prendra pour une loi véritable cette relation entre telle manière d'agir et le bon ordre des choses. Et donc, pareillement, tant que la loi morale ne m'apparaît pas promulguée par Dieu lui-même, j'aperçois certaines actions, à la différence de certaines autres, aptes à procurer le bien commun ; mais jamais, à moins d'être leurré, mon esprit ne prendra une telle aptitude

pour une loi s'imposant à ma volonté libre, pour la loi morale elle-même.

« Tant qu'elle n'apparaît pas promulguée par Dieu », avons-nous dit. Car toute autre autorité que l'autorité divine est impuissante à faire cette promulgation : celle de ma conscience qui ne peut que me manifester un commandement extérieur ou me commander en vertu d'une autorité empruntée ; celle du devoir, car le devoir n'est rien si la loi morale n'existe pas ; celle d'un individu quel qu'il soit, ange ou homme, dont c'est le propre lui-même d'être commandé. Là encore ce n'est que pour des raisons insuffisantes ou par une singulière contradiction que, Dieu pour moi n'existant pas, je puis admettre l'obligation morale. Au regard de la stricte logique, mon raisonnement doit être celui-ci : Dieu seul peut m'obliger. Or Dieu n'existe pas. Donc nul ne m'oblige ; et l'idée d'obligation est une chimère qu'il me suffit de repousser, elle est sans valeur à mes yeux.

De toute évidence aussi, je ne puis, à bon droit, m'estimer responsable, car l'on n'est responsable qu'autant que l'on connaît le Législateur, le Maître souverain devant qui l'on ait à répondre. En dehors de Dieu, en effet, je n'ai à rendre compte de mes actes à qui que ce soit. De mes actes intérieurs, du fond de ma conscience, c'est évident ; mais je n'ai même pas à légitimer ma conduite devant l'autorité civile, si toutefois je puis encore donner à celle-ci le titre d'autorité. Qu'est-elle à mes yeux, sinon un agrégat de libertés particulières dont aucune ne l'emporte sur la mienne et à qui, partant, je n'ai pas de compte à rendre ? Je ne puis, il est vrai, lui reprocher d'outrepasser ses droits : il n'est pas plus pour ses actes de limite et de responsabilité. Pour l'athée logique, la liberté humaine ne doit pas connaître de frein, elle ne doit en aucune façon être soumise à une loi : c'est l'anarchie au dedans et au dehors d'un chacun. Telle est la conclusion de la stricte logique, dont je lèse incontestablement les droits si je me crois responsable sans que ce soit devant Dieu. Si j'ignore ou si je nie l'existence du Maître devant qui seul je suis responsable, comment puis-je, sans contradiction, admettre encore une responsabilité[1] ?

1. « L'école éclectique définit ordinairement la morale : la science du devoir... Et pour déterminer la nature de ce devoir, on pose en principe qu'il est une loi morale. Deux caractères lui appartiendront : l'obligation

Il n'est donc plus de raison de croire à un souverain bien, à un législateur suprême, à un juge de la conduite humaine si l'on nie ou si l'on ignore simplement l'existence de Dieu. Tant que son fondement divin n'apparaît pas, l'idée d'obligation morale se présente comme étant sans fondement adéquat et ne peut être considérée à la réflexion que comme une vaine abstraction ou, tout au plus, comme la notion d'une simple conformité à la nature raisonnable, à l'ordre social. L'on est fondé à lui refuser toute valeur impérative par rapport à la conduite. La théorie qui sera soutenue plus loin affirmera, à vrai dire, que dans la notion de bien moral se trouve incluse une idée claire, quoique implicite, de Dieu. Mais lorsque l'on ne possède de Dieu que l'idée qui est impliquée dans le bien moral, cette idée de Dieu, implicite par hypothèse, n'apparaît pas comme étant celle de Dieu et est impuissante à pleinement légitimer au regard de l'esprit la notion d'obligation qui la renferme. Seule la notion explicite de Dieu fournit la pleine justification des principes de la syndérèse.

II

L'on peut apporter contre les arguments précédents des difficultés spécieuses. Nous ne résistons pas à l'envie de citer le passage suivant de Billot (*art. cit.*, p. 392 et 394), de nature à en dissiper plus d'une.

et l'universalité. Le principe une fois posé, on passera en revue « les divers motifs de nos actions », ...et l'on reconnaîtra que le devoir seul les possède. Rien de plus simple et de plus clair assurément que cet exposé. Mais il est surprenant qu'on ne semble pas s'apercevoir qu'il renferme une pétition de principes. En effet, quelle est cette loi ? Ce n'est pas la loi divine révélée aux hommes... Ce n'est pas davantage une loi naturelle dans l'acception scientifique du mot, puisque les lois de la nature sont des lois nécessaires. C'est une loi d'un caractère particulier, analogue à la fois aux lois humaines puisqu'elles s'adressent à des volontés et aux lois de la nature, puisqu'on la suppose immuable. Dire qu'il existe une loi morale en ce sens, c'est affirmer *a priori* l'existence du devoir et dès lors à quoi bon aller plus loin ? la morale est terminée... » V. Brochard, *Etudes de Philosophie ancienne et de Phil. moderne*, Paris 1912, p. 508). — « En réalité, il n'y a qu'un moyen de relier ces deux idées (de bien et de devoir)... la volonté de Dieu peut seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin ; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle. Rien de plus simple, de plus naturel, de plus clair, rien de plus légitime peut-être que de concevoir le bien comme commandé par une volonté supérieure. Mais interpréter ainsi la Morale, c'est supposer ou bien l'existence de Dieu démontrée, ou bien le commandement Divin révélé... » *Ibid.*, p. 531 ; cf. aussi p. 528 à 531.

On répondra peut-être que c'est la conscience même qui fait l'obligation morale.. Ne dit-on pas communément que la conscience commande, que la conscience oblige, que la conscience prescrit et dicte le devoir ? Il est vrai, on le dit... Mais le plus petit instant de réflexion suffit pour en faire aussitôt saisir le vrai sens et la véritable portée ; pour mettre aussi en pleine lumière le pitoyable tour de passe-passe que fait Kant, quand il nous emplit les oreilles de son prestigieux impératif catégorique. En effet la conscience, ... n'est que l'application d'une connaissance contenue, ou dans le trésor de notre mémoire ou dans la naturelle syndérèse de notre raison, aux actes de la vie morale... Est-ce d'abord l'application... de la connaissance contenue dans le trésor de notre mémoire ? Alors c'est la conscience considérée en son premier office, qui est de nous faire reconnaître que nous avons posé tel ou tel acte... et alors nous disons aussi que la conscience témoigne. Est-ce maintenant l'application à nos actions, de la connaissance contenue dans la naturelle syndérèse de la raison ? Alors c'est la conscience en deux autres offices différents. Le premier qui est de nous montrer préalablement à l'acte, avec la règle abstraite de la loi morale, ce que dans la circonstance concrète du moment présent, il est de notre devoir de faire, ou de ne pas faire ; et alors nous disons que la conscience *pousse, stimule, commande, oblige.* Le second qui est de nous faire sentir postérieurement à l'acte, la bonté ou la malice de notre précédente manière d'agir, et alors nous disons que la conscience *approuve* ou *reprend*... De toutes manières pourtant, du moment qu'on parle de la conscience, on ne sort jamais de l'ordre de la pure et simple connaissance, qui ne crée pas son objet, mais ne fait autre chose que le percevoir... Ne nous laissons donc pas prendre à la piperie des mots. La conscience commande et oblige... non pas en tant que faisant, mais purement et simplement, en tant que notifiant le commandement et l'obligation, à la façon du crieur public qui dans l'ancien temps, promulguait le commandement du prince et, par là, posait la condition voulue pour qu'il devînt exécutoire... Si l'on dit qu'elle oblige et commande, entendons par là... que c'est en force du précepte de Dieu, absolument comme la proclamation du crieur public en force de l'ordre du prince... (*De veritate*, q. 17, a. 3).

Aussi bien la conscience n'est-elle pas un être distinct de moi, selon que semblent se l'imaginer ceux qui font dériver de la conscience la force obligatoire de la loi morale, et se retranchent dans la prodigieuse mystification de l'impératif catégorique. La conscience n'est pas une sage et discrète personne installée en mon for intérieur, ainsi qu'un magister en son école, un juge en son tribunal ou un mentor aux flancs de son pupille... Mise à part toute figure de langage, ce que ma conscience témoigne, c'est moi qui le témoigne...; ce qu'elle prescrit..., c'est moi qui le prescris, absolument comme c'est moi qui vois ce que mes yeux voient, moi qui entends ce qu'entendent mes oreilles, moi qui fais ce que font mes mains.

Ma conscience n'a donc pas plus d'autorité sur moi que je n'en ai moi-même, et ce n'est que par une singulière inconséquen-

ce, « une folle imagination », pour parler comme le même auteur, que, — s'ils ne m'apparaissent comme venant de Dieu, dont j'aurais une connaissance préalable, — je puis admettre l'autorité de la conscience et accepter d'elle un dictamen quelconque.

Que la perception de l'ordre moral, — à la différence de celle de l'ordre physique, — soit inséparable de la connaissance de son auteur, il n'y a pas lieu dès lors de s'étonner. Sans doute il n'est pas possible de percevoir comme contingent, dépendant, le monde physique lui-même, sans concevoir implicitement l'Etre nécessaire. Mais il est possible de simplement l'appréhender, — sans le concevoir formellement sous cet aspect de contingence. On *aperçoit* alors le monde qui est contingent, on ne le *perçoit* pas comme contingent. Ignorer de lui cet aspect n'entrave pas son aperception réelle. Qu'on nous pardonne d'insister sur une constatation aussi élémentaire, elle est matière à arguties pour la théorie adverse[1]. — On conçoit dès lors que d'un tel point de départ, fondé de lui-même, on puisse, à l'aide du raisonnement, s'élever jusqu'à Dieu. — Mais il en va différemment pour l'ordre moral. Celui-ci n'est pas un fait, un objet perceptibles en eux-mêmes, à l'instar d'êtres physiques, soumis à notre expérience. *En tant qu'obligatoire, il perd toute consistance si on le définit abstraction faite de toute relation à Dieu et donc de toute connaissance réelle de Dieu.* — A-t-on nettement aperçu le fond des diverses preuves que nous avons développées plus haut ? Il est celui-ci : la volonté libre est d'une indifférence active à l'égard de tout bien qui lui est présenté comme limité, car son amplitude, mesure par la raison, est infinie. Seul le Bien souverain, total, est totalement son bien et capable de la déterminer moralement (l'obligation peut s'appeler, en effet, une détermination morale) par l'intermédiaire de la raison qui a pour office, entre autres, de le lui présenter. Et par ce Bien souverain et total, n'entendons pas une simple idée de bien souverain et total, idée ne répondant à rien de réel. Jamais la volonté libre *ne sera satisfaite* et déterminée par cette simple idée, si belle soit-elle. *Il faut que, confusément au moins, la raison en la lui présentant comme terme ou exemplaire la concrétise, la place dans la réalité. A partir au moins de l'instant où la volonté la révère et lui offre l'hommage de son*

1. Cf. Descoqs, *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Paris 1932, p. 520, instant 2.

libre arbitre, la raison estime qu'elle n'est pas une pure abstraction, mais une représentation du réel, le terme réel du vouloir et de la destinée. Mais ce Bien absolu et réel, n'est-ce pas l'appellation claire et réelle de Dieu ? On aperçoit donc nettement qu'ici le point de départ, à la différence de l'ordre physique, n'est pas connaissable, en quelque façon, sans une idée vraie de Dieu. Par la suite, il serait vain d'alléguer que de cette notion de souverain bien, qui ne contient qu'implicitement, confusément, celle de Dieu, il y a possibilité de conclure à la notion explicite de celui-ci. Oui, sans doute, si l'on a affaire à quelqu'un qui veut bien admettre la valeur de cette notion d'ordre moral sans qu'elle apparaisse explicitement fondée par la notion de Dieu qu'elle inclut. Mais une telle position est-elle celle de la logique pleinement justifiée ? *A-t-on satisfait à toutes les exigences de la logique, quand, sous une impulsion de la nature, si juste soit-elle, on soumet sa vie à un souverain bien sans s'être assuré au préalable qu'il existe d'une existence réelle et personnelle même ;* sans s'être assuré, non plus, avec une certitude réflexe, objective, de la justesse de l'impulsion que l'on suit ? Non, une telle position manque de consistance logique.

L'on s'efforce de la justifier de diverses façons. On dit : il doit suffire de *constater* l'existence d'un lien tel que celui de l'obligation pour admettre légitimement son existence, sans qu'il y ait lieu de se préoccuper du terme auquel il nous rattache : « Je suis obligé, c'est un fait ; légitimement je le constate. » — Pour un lien physique, cela suffit sans doute. Mais ici nous avons affaire à un *lien moral*, qui n'est pas susceptible d'être semblablement appréhendé. *Il n'a d'existence que dans l'ordre idéal des relations que la raison seule perçoit. Il ne peut lier que par la notion que l'on en a.* Qui n'est pas friand d'exigences logiques est amené à admettre la valeur pratique de cette notion par la simple pression des tendances naturelles qui postulent un lien, avec une simple vue confuse d'un terme auquel on est relié. Il est licite d'être plus exigeant et, puisqu'il s'agit de relation, de lien entre nous et un terme, *de s'assurer au préalable de l'existence de ce terme et de la solidité (rationnelle évidemment) du lien qui nous rattache à lui.*

L'on insiste et l'on allègue que *l'obligation morale est un fait*

immédiatement appréhendé par la conscience, et que cette appréhension a par elle-même toute valeur, car l'on n'a pas plus le droit de mettre en doute les premiers principes de l'ordre moral que ceux de l'ordre spéculatif.

Nous avons garde de nier le quasi-« immédiatisme » de cette perception de l'ordre moral. Mais il n'est pas téméraire d'affirmer que sa valeur a besoin d'être prouvée et qu'on ne peut *a priori* accorder la même certitude aux premiers principes de la syndérèse qu'à ceux de l'ordre spéculatif. Voici pourquoi. Que Pierre ou Paul croient à l'obligation : *cette croyance* est bien un fait sur lequel leur conscience *psychologique* les renseigne aussi légitimement que sur l'existence de leur libre arbitre, par exemple. La donnée immédiate de la conscience ne saurait être mise en doute pour tout objet, tout phénomène situés dans son champ de perception. Mais il y a conscience et conscience, et l'obligation morale n'est pas en soi un objet qui relève de la psychologie. Elle consiste dans une relation dont nous ne pouvons avoir, par la raison, qu'une connaissance notionnelle. Dire la valeur de cette notion n'appartient donc pas à la conscience psychologique, mais à la raison qui l'a formée et qui de spéculative d'abord, devenant ensuite pratique ou conscience *morale* par la fonction particulière qu'elle assume, garde en elle cette notion. Contre cette explication, en appellera-t-on à l' « immédiatisme » de la notion d'ordre moral ? Mais on avouera que « immédiatisme » et perception de conscience (psychologique) sont deux choses distinctes, par nulle nécessité liées ensemble. Comme l'ordre moral, Dieu est objet de notion quasi-innée, conçue immédiatement par l'exercice spontané de la raison : fera-t-on de Dieu, à cause de cet « immédiatisme », une donnée de la conscience psychologique ? — Certes, ce n'est pas sans une certaine vue confuse de la vérité de l'obligation morale, des motifs qui la fondent, que la raison spontanément l'accepte et y croit ; pareille propension du genre humain plaide avec une singulière éloquence le bien-fondé de cette notion. En définitive néanmoins, *comme toute notion formée par la raison, elle vaut ce qu'elle vaut, c'est-à-dire ce que valent les vues, les motifs qui la fondent.*

Dès lors, on le conçoit, nous ne saurions *accorder a priori* la même valeur, non plus, aux premiers principes de l'ordre moral et à ceux de l'ordre spéculatif. Ces derniers seuls sont premiers *simpliciter ;* les premiers n'en sont, en quelque sorte, que des

conclusions, si spontanément déduites qu'elles soient. Les uns sont des *jugements de fait* et se bornent à exprimer les conditions de l'être en général dont le concept est directement puisé dans l'expérience ; les autres sont *des jugements de droit : ils établissent la loi non de ce qui est, mais de ce qui doit être et incluent l'existence non de l'être qui est (hypothétiquement) mais de l'Etre qui doit exister (nécessairement), sans lequel ils ne seraient pas fondés*, en sorte que, pour employer l'expression de Schiffini, « faux sont les principes de la syndérèse si Dieu n'existe pas ». En comparant ces deux sortes de principes, sous prétexte que les uns et les autres sont *naturels*, parce que établis par l'exercice instinctif de la raison naturelle, et *premiers* dans leur ordre respectif parce que commandant les conclusions prochaines et éloignées de chacun de ces ordres, l'on oublie la différence profonde qui les sépare, car il y a un abîme entre le fait et le droit. Si le fait postule le droit pour être entièrement explicable lui-même, il serait insensé de vouloir ramener le droit au fait en exigeant entre les deux une ressemblance en tous points parfaite, encore que le droit lui-même pousse à cette tentation en prenant à nos yeux le visage d'un simple fait, à partir du moment où notre raison le découvre. La réflexion suivante a pour source semblable méprise : l'on ne saurait nier, dit-on,... qu'en paroles le premier principe de l'ordre moral, comme Héraclite ne niait... qu'en paroles le principe de contradiction. — L'on concédera bien, d'abord, que la négation *réelle* (ou en pratique) de l'obligation morale ne rendrait pas impossible l'exercice même de la raison, comme le ferait la négation *réelle* du principe de contradiction. Donc première différence, énorme, qu'il ne faudrait pas celer. Mais l'on n'aperçoit même pas que la négation *réelle* de l'obligation rendait impossible l'exercice de la simple activité libre, comme le ferait à coup sûr, par exemple, la négation *réelle* de l'existence de la liberté. Evidemment, nous pour qui l'obligation morale est devenue, grâce à l'habitude, une seconde nature, nous aurions de la peine à nous en passer ; et, dans une certaine mesure, il en est de même pour quiconque n'a pas combattu et détruit la tendance instinctive de son intelligence, de son être tout entier à se croire moralement obligé. Mais puisque la présente objection en appelle à l'expérience, nous ferons appel plus tard, nous aussi, au langage des faits. Une triste constatation nous mettra sous les yeux que la notion d'obligation

peut subir des dégradations susceptibles d'entraîner sa disparition totale. Parvenu à ce terme l'on continue encore à parler de bien. Mais il y a équivoque entre ce bien que l'on a alors dans l'esprit, — bien de la simple convenance, de la simple utilité, autrement dit de la nature considérée comme « sui juris » et purement autonome, — et le bien transcendant de la vraie obligation morale.

Que notre explication soit bien dans le sens de la théorie thomiste, il n'est que de le constater par les textes suivants :

De même, dit saint Thomas[1], que l'être est le premier objet qui tombe sous l'appréhension simpliciter, ainsi le bien est le premier objet qui tombe sous l'appréhension de la raison pratique ordonnée à l'action. Tout agent, en effet, agit à cause d'une fin, qui a le caractère de bien; c'est pourquoi le premier principe de la raison pratique est celui qui est fondé sur la raison de bien. Il ne répugne pas, explique là-dessus Jean de Saint-Thomas[2], que les principes pratiques supposent des notions acquises par voie de raisonnement. Car il n'est pas nécessaire que tout ce qui est *per se notum practice* soit *per se notum speculative*, parce que le pratique provient du spéculatif. C'est par extension que l'intellect spéculatif devient intellect pratique; et, de la sorte, après la spéculation même par voie de raisonnement, peuvent surgir les principes pratique[3].

Remarquons que S. Thomas appelle notion *première simpliciter* l'être et non pas le bien. Des deux principes (d'ordre spéculatif et d'ordre pratique) que ces deux notions fondent, un seul pareillement est premier simpliciter. Le principe d'ordre pratique suppose certaines connaissances acquises déjà par la raison spéculative. C'est sur cette dernière que la raison pratique se greffe, au point de n'en être qu'une branche. Il faut que la raison spéculative, en effet, perçoive une conformité entre telle manière d'agir et la nature raisonnable, et juge, non sans en posséder les raisons plus ou moins confusément, que cette manière d'agir est obligatoire, pour que, en possession de ces notions, la raison, qui à partir de cet instant mérite le nom de pratique, prononce qu'il faut faire le bien et éviter le mal.

Mais, diront certains, la notion de *bien raisonnable* (entendons

1. *S. Th.*, Ia IIae, q. 94, a. 2.
2. *De Deo*, q. 1, a. 2, *Cursus Theol.*, éd. Vivès, t. I, p. 535.
3. Nous engageons à se reporter à Remer (*Theologia Naturalis*, Rome, 1922, p. 6) pour l'exposé d'une considération semblable à propos du principe : « il faut honorer Dieu ».

par là celui qui est conforme à la nature raisonnable, par exemple ne pas mentir, abstraction faite de la question de son obligation) suffit, pour que la *raison* affirme : il *faut* faire *ce bien*, il *faut* faire *le* bien[1]. Nous concédons volontiers qu'il existe en nous une propension à faire du simple bien raisonnable un bien obligatoire. Exposons-la. Si la nature raisonnagle qui fonde ce bien est évidemment impuissante à le prescrire, comme à prescrire quoi que ce soit, elle peut néanmoins être prise, à bon droit, comme terme de comparaison, comme règle idéale non obligatoire. Or, elle ne varie pas selon le gré d'un chacun. Avec le bien qu'elle fonde, elle demeure quelque chose de stable, d'immuable, d'universel, de supérieur au caprice individuel. Sous certaines influences que nous décrirons plus tard, *de ce bien qui ne dépend pas du caprice du libre arbitre, l'on est porté à faire un bien supérieur à ce libre arbitre, un bien qui le domine et s'impose à lui.* Ainsi d'une obligation purement conditionnelle : « fais ceci *si tu veux* vivre d'une manière conforme à ta nature », l'on en vient à l'impératif catégorique : « *Tu dois* faire ceci, *car tu dois* assurer le développement de ta nature raisonnable, agir selon elle... » A ce stade, il y a nécessité et de la fin et des moyens : l'on est en face du bien obligatoire. Sans affirmer présentement (ce sera l'objet d'un débat ultérieur) que l'on possède alors une vraie notion morale, suffisante pour pécher, nous avons voulu seulement montrer comment, psychologiquement, du bien raisonnable le passage au bien obligatoire est facile. Mais en dépit de cette facilité, il n'est personne qui n'aperçoive l'abîme qui les sépare et qu'en bonne logique on ne franchira pas sans la connaissance de Dieu et de sa loi. Cette considération que le bien raisonnable mérite d'être aimé, voulu par lui-même, Garrigou-Lagrange dans son beau livre *Dieu, sa nature, son existence* (3e édit., p. 309), la soulève par son côté métaphysique, sans que sa portée en soit, au fond, modifiée.

Tout homme comprend qu'un être nécessaire doit avoir une conduite conforme à la droite raison, comme la droite raison est elle-même conforme aux principes absolus de l'être... Il n'y a pas seulement là un *optatif*, mais un *impératif*. La raison légitime, en effet, son commandement par le *principe de finalité* ou, ce qui revient au même..., par la division de l'être en puissance et en acte : la volonté de l'être raisonna-

1. Plus loin l'on objectera d'une manière légèrement différente : la nature raisonnable exige l'obligation ; donc l'on *doit* se croire obligé.

ble doit tendre vers le bien honnête ou rationnel à l'égard duquel elle a raison de puissance, parce que toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte (*potentia dicitur ad actum*). La puissance *n'aboutit* pas seulement à l'acte, elle est *pour* l'acte, comme l'impératif *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu... Une volonté qui est par essence *capable* de vouloir le bien rationnel et qui est essentiellement *ordonnée* à ce bien ne peut refuser de le vouloir sans perdre absolument sa raison d'être ; elle est *pour* le bien rationnel ; ce bien *doit* donc être réalisé par celui qui peut le réaliser et qui existe *pour* le réaliser. C'est là le fondement prochain de l'obligation, ce n'est pas le fondement suprême.

Eh bien, non ! aucune « raison d'être » qui ne se nomme pas Dieu n'est digne de mon amour total, n'est capable de mouvoir à juste titre ma volonté ou de l'assujettir par un lien d'entière dépendance. L'on aura beau me montrer que ma fin, ma raison d'être sont en tel bien créé, tel que le bien raisonnable ; mon intelligence n'aura pas de peine à le reconnaître, mais elle n'en jugera pas moins que ce même bien, tant qu'il ne m'apparaît pas auréolé de la bonté divine, constitue, en regard de l'amplitude infinie de ma volonté, une raison d'être insuffisante pour river ma destinée à lui. — Et de même pour le premier principe de l'ordre pratique : il faut faire le bien. « Ce principe, dit Sertillanges[1], est une sorte de tautologie, comme son pendant spéculatif, *ce qui est, est*, attendu que le bien et la fin étant identiques dans leur notion (bonum est quod omnia appetunt), cette proposition : *le bien est à faire* revient à celle-ci : ce qui est à faire est à faire. » — Sans doute ; mais il faut par ailleurs remarquer qu'il en est exactement de ce jugement comme de cet autre : « Dieu existe. » L'un et l'autre sont *per se nota quoad se et non quoad nos*. Leur prédicat est de l'essence du sujet, mais cette essence, comportant dans un cas l'existence, dans l'autre le droit à l'amour, ne nous est pas immédiatement connue. De même que Dieu, dont le concept inclut pourtant l'existence, peut être traité de chimère ou être objet d'équivoque tant qu'il n'est pas le terme d'un raisonnement partant des créatures, ainsi je puis dénier au bien tout droit sur moi ou équivoquer sur son compte, tant que je n'ai pas défini le bien par rapport à Dieu. Dans les deux cas pourtant, il arrive que la vérité du jugement analytique est en fait admise pour des raisons de soi incomplètement suffisantes.

A vrai dire, *en supposant pleinement acquises les données es-*

1. *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 142.

sentielles de la critériologie, par l'analyse de la simple activité libre et des nécessités sociales de la nature humaine[1], *l'on parvient à prouver, sans passer par la notion explicite de Dieu, que l'obligation morale existe.* Mais, pour autant, l'on ne fournit pas une raison suffisante de l'admettre, — nous précisons ! — dans le sens où nous l'avons jusqu'ici entendue, à savoir : en tant que considérée non pas spéculativement, mais exerçant une influence sur la conduite, *in actu exercito.* Lorsque, utilisant l'analyse susdite, l'on prouve « la vérité de l'obligation ou des principes de la syndérèse », certes l'on conclut à une affirmation qui a valeur d'être, valeur métaphysique selon l'expression de certains, — et non pas purement subjective, — affirmation à laquelle l'intelligence ne peut qu'adhérer. Mais a-t-on abouti, ce faisant, à la vérité de l'obligation requise pour que l'obligation soit embrassée « in actu exercito » ? pour que l'intelligence aperçoive en cette vérité un titre suffisant à enchaîner — moralement — la volonté libre, la vie entière ? Nous ne pouvons le croire ! Rappelons-nous quel est l'objet propre de la volonté : c'est le bien et non pas la vérité ut sic. La vérité ne compte, en regard de la volonté, qu'autant que sa possession revêt le caractère de bien, et seul le Bien absolu est de nature à l'assujettir. Or la vérité ou la valeur métaphysique de l'obligation (qu'il soit désormais convenu que par là nous entendons simplement sa valeur d'être, le fait de son existence prouvés en regard de la nature qui les fonde), pour être *un bien*, n'est cependant pas le bien souverain, total de la volonté libre. *En somme l'intelligence elle-même juge que la vérité nue, qui s'impose à elle absolument, ne constitue, dans l'ordre pratique, qu'un bien relatif pour la tendance volontaire.* Pour celle-ci, en effet, ce qui pèse, c'est *l'excellence du bien réel* montré par la raison. Et voici qui appuie ces assertions. Si l'on donnait à l'obligation une créance fondée uniquement sur sa valeur métaphysique (donc basée sur une métaphysique finalement incomplète et borgne, puisque privée de vue sur l'Etre premier), on se trouverait en face d'une obligation relevant de la raison, de l'esthétique, mais non de l'ordre moral *veri nominis*, c'est-à-dire d'un ordre dépassant l'ordre physique pur. Celui-ci, en effet, selon la remarque du P. Descoqs, inclut que « le dynamisme volontaire se conforme à l'ordre idéal que la raison humaine

1. Se reporter plus loin aux arguments de Descoqs et de Hontheim.

propose comme ce qui répond le mieux à l'idéal de la nature humaine prise en soi », donc prise en dehors de ses relations avec Dieu[1]. Nous disons bien, nous aussi, que la nature humaine fonde l'obligation, mais la nature humaine non mutilée, envisagée avec tout ce qu'elle comporte, donc sous le signe de ses relations avec Dieu. — S'il arrivait que quelqu'un admît pour sa gouverne personnelle une *vraie* obligation simplement à cause de sa valeur métaphysique, ce serait sûrement par suite d'une raison non contenue dans les prémisses. — Mais puisque la preuve prouve (dans l'ordre spéculatif) sans prouver (dans l'ordre pratique), quel est donc son aboutissement exact ? A notre sens, celui-ci : en prouvant que l'obligation existe, sans fournir les raisons formelles de l'admettre *in actu exercito*, elle établit que *ces raisons doivent exister quelque part, dans le monde de l'être*, où il reste à les découvrir. En attendant, l'on n'est pas fondé à admettre pratiquement l'obligation. Nous reviendrons sur cette singulière impasse. Résumons-la ainsi : *la nature pure* (*ou plutôt considérée incomplètement !*) *constitue le fondement incomplet de l'obligation morale : elle fonde, aux yeux de l'intelligence, adéquatement sa valeur d'ordre spéculatif, inadéquatement sa valeur d'ordre pratique. Considérée sous le signe de ses relations avec Dieu, elle la fonde adéquatement dans l'un et l'autre ordre. La preuve, telle qu'elle était donnée plus haut, sans passer par Dieu, n'aboutissait à montrer de l'obligation morale que ses rapports avec les lois générales de l'être ; en passant par Dieu, elle la prouve sous ses raisons formelles, et lui confère sa valeur motrice.*

Mais cette explication ne trébuche-t-elle pas contre la difficulté suivante : il semble que l'obligation, avant que de dépendre de Dieu, dépend de la vérité de ce principe : *il faut obéir à Dieu ?* Car si l'on n'est pas persuadé de sa vérité, que servira de connaître Dieu ? Nous répondons : ce principe, *par rapport à notre conduite*, vaut précisément parce qu'il suppose Dieu connu. Dieu, en effet, qui a droit à notre obéissance. Il n'est donc pas un fondement de l'obligation, préalable à la connaissance de Dieu. Que si *sa vérité spéculative* (quoad se) ne dépend pas de la volonté divine et lui est antérieure, il n'y a pas là de quoi surprendre : toute vérité spéculative, par son immutabilité, son universalité,

1. *Op. cit.*, p. 447.

est douée de cette antériorité qui fait rechercher son fondement dans l'intelligence divine. Au demeurant, ce jugement : « Dieu a droit à l'obéissance », en tant qu'il nous dévoile le bien proportionné de la volonté libre, seul capable de l'obliger, dépend de la connaissance que l'on possède de Dieu, ayant autorité pour prescrire et récompenser le bien, interdire et châtier le mal ; en tant qu'il formule une vérité, conformément à l'ordre objectif des essences, il se fonde sur la seule inteligence divine.

III

Ainsi donc, selon les règles rigoureuses de la logique, l'on n'est pas tenu de soumettre sa vie à l'obligation morale, tant que l'on ne possède pas une connaissance explicite de l'existence de Dieu, sous l'un quelconque des noms qui distinctement le désignent : Etre excellent entre tous, Cause de ce monde, Bien absolu ou Terme de notre activité libre. Ce qui caractérise principalement l'aspect qui nous retient en cet article, c'est, en effet, la recherche de *la raison d'être extrinsèque* pour laquelle il y a lieu de croire à l'obligation morale. Or toute cause extrinsèque, étant distincte de son effet, ne saurait être exprimée, dans la mesure où elle peut l'être, que par un concept distinct de celui de cet effet. D'où, il ne suffira pas de connaître Dieu dans l'idée d'obligation morale pour avoir une explication rationnellement fondée de celle-ci, mais il faudra le saisir en lui-même, digne Fin de toute activité et de notre activité pour avoir une justification rigoureuse de cette obligation. Autrement dit, le point de vue logique, scientifique même, étant un point de vue strictement conceptuel, il ne saurait se trouver pleinement réalisé dans la connaissance confuse ou implicite qui est en partie intuitive.

C'est même chacun des principaux attributs qui doit être clairement et expressément perçu. Pour la question du polythéisme en particulier, nous pensons qu'on n'est pas tenu de croire à l'autorité divine tant qu'on n'est pas assuré de l'unité de Dieu. Car s'il y a plusieurs dieux, en stricte conséquence, il peut y avoir plusieurs morales, plusieurs fins dernières : conséquence absurde devant laquelle la raison ne saurait être forcée de s'incliner. La notion d'obligation morale ne s'explique, en effet, qu'en relation avec les principaux attributs divins. « Ce qui doit

entrer effectivement en considération, dit Billot (ibid.), c'est la notion bien déterminée déjà d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne, d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi qui n'est autre que la raison ou la volonté ordonnant de garder l'ordre naturel s'impose à la conscience. Car telle est bien la notion requise en l'adulte spirituel... » C'est, pourrions-nous dire, jusqu'à chacun des divins attributs que la notion d'obligation morale plonge ses racines, va chercher sa raison d'être. Puisque, du point de vue logique où nous ne cessons de l'envisager, elle n'a de consistance que si l'on possède ses raisons explicatives, pour qu'elle apparaisse valable à l'esprit les principaux attributs divins qui l'expliquent, devront eux-mêmes être conçus avec un certain degré de clarté, de perfection, de distinction, variable selon qu'en fait l'esprit est plus ou moins critique, mais qui fait songer à la connaissance de Dieu possédée par les chrétiens bien instruits de leur catéchisme.

Cette connaissance apparaît suffisante d'ailleurs. Encore que l'étude de la Théodicée puisse aider à mieux comprendre, dans son ensemble, l'idée d'obligation morale, on ne saurait dire qu'elle porte *sur l'explication même* de cette obligation.

IV

Il reste à tirer de là une conclusion importante : c'est que l'on ne peut conclure de l'existence de l'ordre moral à celle de Dieu si ce n'est par un argument ad hominem. En effet, dit Billot[1],

Si la connaissance de l'existence de Dieu est antérieure d'une priorité de nature, (nous dirions, nous, d'une priorité logique)[2] à la connaissance de la loi; si la connaissance de la loi suit nécessairement) d'un point de vue pleinement rationnel, selon nous) la connaissance du législateur, suprême Créateur et Seigneur; si enfin la notion même du bien et du mal moral est tout à fait impossible à l'homme (qui observe les règles rigides de la logique) tant qu'on ne suppose pas Dieu connu..., il est évident que l'argument tiré de l'existence *de la loi morale* n'est pas légitime. Il suppose, en effet, dans les prémisses ce qui ne doit venir que dans la conclusion; il n'est en somme qu'un cercle vicieux. — Il

1. *De Deo Uno et Trino*, Rome, 1920, p. 48.
2. C'est nous qui ajoutons les parenthèses au texte.

est à remarquer, explique de son côté le card. Mercier[1], que cette preuve par l'ordre moral ne *démontre* pas l'existence de Dieu. Elle fait constater que celui qui admet l'obligation morale admet déjà que Dieu existe come législateur imposant sa volonté. La certitude de l'existence de Dieu serait la même que celle de la loi morale. Devant le spectacle de la nature et de l'humanité, l'homme spontanément confesse qu'il y a un être supérieur qui l'oblige à faire son devoir. Que s'il n'admet pas l'existence de Dieu, son sentiment de l'obligation morale est une pure illusion, il n'y a plus de devoirs. Cette preuve, si elle était valable, ne serait pas *a posteriori* mais *a simultaneo*, tel l'argument de saint Anselme.

Il est vrai, certains auteurs ne se risquent à échafauder l'argument qu'après lui avoir assuré, pensent-ils, un substratum solidement rationnel. « La nature humaine exige l'obligation, dit Hontheim[2] ; donc celle-ci existe, du moment qu'une exigence naturelle est toujours remplie. » En effet, « nulle créature ne doit être privée du motif d'agir qui lui est proportionné » (Hontheim, n. 396). Et sans l'obligation morale, plus de société, de subordination, de chasteté possibles. De la nécessité de l'obligation morale ainsi établie, l'on remonte à Dieu comme à son auteur. — Le fondement initial nous semble inébranlable : contre l'assertion qu'un désir naturel ne saurait être vain, l'argumentation de Van der Mersch[3] ne prouve que la difficulté, théorique, d'établir le caractère naturel d'un tel désir *en certains cas*. Dans celui qui nous occupe, nous estimons, avec Garrigou-Lagrange[4], que le caractère naturel de l'exigence de l'obligation s'établit avec certitude. D'où cette exigence est bien objective et l'on peut à bon droit arguer d'elle en faveur de l'existence de Dieu, mais non pas, nous le montrerons tout à l'heure, pour établir *une raison adéquate d'embrasser l'obligation morale* avant la connaissance de cette existence divine. Dans le passage que nous avons cité de son livre *Dieu*, Garrigou-Lagrange[5] prouve l'existence de l'obligation à l'aide du principe de finalité, en considérant la destination de notre volonté à la pratique du bien. Cela revient à considérer l'exigence naturelle de l'obligation, et à argumenter à la manière de Hontheim. Le P. Descoqs explique et développe

1. *La Théodicée*, Traité élément. de Phil., tome II, Louvain 1922.
2. *Institutiones Theodiceae*, Fribourg-en-Brisgau 1893, n. 403.
3. *De Deo uno et Trino*, Bruges 1917, p. 83.
4. *Le principe de finalité*, Rev. Thom., juil.-sept. 1921, p. 271 et suiv.
5. Cf. aussi *Le principe de finalité*, Rev. Thom., oct.-déc. 1921, p. 410.

copieusement l'argument déontologique durant 80 pages de ses *Praelectiones Theologiae Naturalis*. En voici un résumé :

Qu'ils connaissent Dieu ou non, les hommes se croient moralement obligés : fait de nature, qui a une valeur nécessaire, métaphysique, que le R. P. prend soin d'établir de la manière suivante. De même que la raison n'est intelligible que par la loi de vérité (ou principe d'idendité) à laquelle elle est soumise, ainsi la liberté n'est intelligible que par la loi de bonté nécessaire à laquelle elle est soumise comme à sa loi propre et qui s'exprime par le principe même de l'obligation morale : il faut faire le bien... En effet, sans objet nécessaire servant de norme à son activité en tant que libre, elle serait inintelligible, dépourvue de toute destination, pour elle toute distinction entre le bien et le mal moral serait supprimée, elle serait quelque chose d'Absolu et de totalement indépendant, quelque chose qui serait absolument sa fin propre, *a se*, et en dehors de toutes les conditions de l'être. — « Il faut donc qu'il y ait un certain bien nécessaire, relativement auquel tous les autres biens obtiennent leur spécification dans l'ordre de la finalité ultime en tant que libre, et qui soit la norme spécificatrice de son indifférence. de l'individu, qui s'impose de façon absolue et catégorique à la volonté Or, ce bien nécessaire vers lequel est essentiellement orientée la volonté en tant que libre, qui est sa fin spécificatrice, de même qu'elle est aussi la fin simpliciter de l'être libre lui-même, ne peut être que son souverain bien, leequel est précisément le principe ontologique de l'obligation, par lequel la volonté est liée et duquel elle reçoit son intelligibilité. » — Cette majeure établie, le R. P. n'a point de peine à montrer qu'elle implique, comme seule raison suffisante, une réelle dépendance à l'égard d'un législateur suprême qui est Dieu.

Nous avouons notre embarras sur la manière exacte de comprendre la majeure de cet argument. 1° Si nous bornions à elle seule notre examen, nous serions porté à croire que l'auteur a voulu arguer purement et simplement de la relation essentielle que soutient la nature humaine à l'égard du bien obligatoire, non moins qu'à l'égard du bien simplement raisonnable, et d'innombrables autres objets. Auquel cas, cet argument est valable, mais n'est pas strictement l'argument par l'existence de l'ordre moral. Nous l'apprécierons tout à l'heure. 2° Mais si nous tenons compte des explications diverses données par ailleurs par l'auteur, nous craignons qu'il n'ait entendu, dans sa majeure, établir, en bonne et due forme, un titre suffisant à l'acceptation de l'obligation morale, in actu exercito. Dans ce cas, sa tentative, tout comme celles de Hontheim et de Garrigou-Lagrange, est vaine. Pour qu'elle aboutît, il lui eût fallu tirer des exigences de la

volonté libre une conclusion plus complète que celle à laquelle il s'est borné, mais qui eût précisément renfermé d'une manière explicite l'existence de Dieu : il faut, aurait-il dû conclure, pour que la volonté libre soit intelligible, qu'il existe réellement un souverain Bien, qui s'impose à son amour, ayant droit à sa soumission, étant la fin de son être tout entier ; bien souverain unique, doué d'intelligence... etc. En aboutissant de la sorte à la connaissance explicite de Dieu et de ses principaux attributs, l'auteur établissait un motif vraiment suffisant de croire à l'obligation morale. Mais il s'est borné à conclure simplement à un souverain bien, duquel la volonté libre tire « son intelligibilité et la loi de l'obligation », sans le revêtir des titres grâce auxquels la raison estimera qu'il possède autorité, puissance sur notre vie ! S'il n'est pas autrement précisé, la raison est en droit de demander : ce bien souverain, qu'est-il ? Serait-il *une simple idée* de souverain bien s'imposant à l'esprit et gouvernant ainsi toute la vie ? Mais avant de soumettre ma vie entière à une simple idée, si belle soit-elle, j'ai besoin (et ce besoin est on ne peut plus légitime) de savoir ce qu'elle vaut, à quoi elle répond dans la réalité. — On alléguera que les raisonnements établis jusque-là montrent que cette idée n'est pas purement factice, mais est un fait de nature et revêt une valeur métaphysique ; car si cette idée de souverain bien, et partant d'obligation, ne s'imposait pas mais était discutable, c'est la nature humaine dans la ligne même de l'activité libre qui deviendrait contradictoire. On prouve donc bien ainsi la vérité, l'objectivité de cette idée sans que pour autant ce soit l'idée explicite de Dieu. En bonne logique, l'on est donc fondé à l'admettre, de manière à y soumettre sa conduite. — La réponse est simple, et nous l'avons donnée déjà en partie essentielle : c'est qu'il saute aux yeux, ou, à tout le moins, il reste évident pour un esprit critique que, par ailleurs, cette idée de souverain bien, et partant d'obligation morale, n'est rien, rien qu'une pure chimère, si Dieu, c'est-à-dire ce Souverain Bien n'existe pas. S'il est contradictoire de se reconnaître une nature libre sans s'estimer ordonné vers un souverain bien et soumis à une loi morale, il est non moins contradictoire de garder en pratique cette estimation sans croire à l'existence d'un Dieu qui nous commande. Folie pour folie, en face de votre tentative pour l'obliger, loisible à l'athée de garder la sienne en attendant une preuve démontrant l'existence de Dieu ? La preuve que l'obliga-

tion existe est en soi insuffisante à donner à l'obligation une valeur impérative.

Et qu'on n'objecte pas : le cas de l'athée est pathologique. Tandis qu'il s'en tient à ses principes, il serait impossible de le raisonner. L'on n'y aboutirait pas mieux par les autres preuves que par celle de l'ordre moral. — Pardon ! L'on peut être athée sans nier explicitement la valeur des premiers principes. De ce point de départ commun, il y a possibilité de redresser la fausseté de ses conclusions vis-à-vis de Dieu. Par contre, en partant de l'obligation morale « exercée », vous voulez arguer d'un fait qui suppose admise l'existence divine. En effet, le divin tient un rôle formel dans l'obligation. Or un objet ne spécifie formellement que dans la mesure où il est connu. Par conséquent, en voulant que l'obligation soit admise in actu exercito, vous supposez admise, connue aussi, l'existence de Dieu, laquelle, par hypothèse, est à prouver ! A bon droit, l'athée vous reprochera de mettre dans votre majeure ce qu'il faut démontrer. Ou bien, en voulant que l'obligation soit exercée *simplement en raison de sa valeur métaphysique ou de l'exigence naturelle qui la postule*, vous prétendez à ce qu'elle le soit sans le motif formel, adéquat, qui la spécifie et la fait ce qu'elle est, et votre prétention est encore insoutenable ! Impuissant à établir sans Dieu sa valeur impérative, vous ne pouvez l'utiliser par la suite pour vous élever jusqu'à Dieu.

V

Du fait de l'obligation il est cependant possible de tirer un argument ad hominem de l'existence de Dieu. Mais avant d'exposer cet argument, il y a lieu de montrer que l'on peut établir une preuve vraiment apodictique de l'existence divine par l'ordre moral considéré au sens large, c'est-à-dire en tant qu'englobant les diverses relations morales que soutient la nature humaine, y compris la relation à l'obligation morale elle-même. Alors *ce n'est plus précisément l'ordre moral dans son exercice, son existence, qui est envisagé, mais bien l'existence de la relation ou de l'exigence que la nature humaine fonde vis-à-vis de l'ordre moral et de l'obligation elle-même.*

Autre chose, dit Franzelin[1], est la connaissance parfaite de l'obliga-

1. *De Deo Uno*, Rome 1910, p. 57.

tion morale, autre chose est une certaine connaissance de l'ordre moral envisagé plus largement. En considérant la nature raisonnable ordonnée vers le vrai et vers le bien, en considérant la société humaine, on saisit facilement la nécessité d'un certain ordre moral, l'existence d'une fin dernière consistant dans la possession du vrai et du bien, la nécessité et l'existence de droits et de devoirs réciproques, parce que *ce sont là les relations essentielles de la créature raisonnable, laquelle, sans ces relations, serait un tissu de contradictions.* Mais ces relations essentielles dont notre esprit saisit la nécessité et l'existence, *manqueraient de fondement ultime* s'il n'existait un souverain bien, un législateur juste et saint, juge suprême. Et donc, de même que par la connaissance de l'ordre physique la raison humaine peut connaître l'existence de Dieu, ainsi, de la vue des relations essentielles de l'ordre moral, elle peut s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu, cause efficiente et exemplaire de cet ordre.

L'on ne saurait mieux dire ! — En somme, si *l'ordre* moral (qui inclut alors l'obligation elle-même considérée sous l'angle de son exigence par la nature) est envisagé au sens *d'ordre, d'arrangement, de disposition*, il est constatable et objectivement fondé en considération de la seule nature humaine, abstraction faite de toute relation à Dieu : dès lors, il est possible de s'élever de cet ordre à Dieu pour trouver (dans la raison divine) son explication ultime. Mais si *l'ordre* moral est pris, selon son caractère impératif et vraiment obligatoire, au sens de *précepte, commandement* (non pas, certes, positifs ni distincts de l'acte créateur qui inclut en Dieu le vouloir de l'ordre-disposition), alors très certainement, mais alors seulement, il est impossible de dûment le concevoir et l'accepter sans connaître explicitement l'Ordonnateur. Et, soit dit per transennam, cette distinction nous fournit la réponse très simple à une difficulté posée ici même par M. Vialatoux[1], selon laquelle « le Dieu à l'affirmation duquel se serait élevée une raison ignorante de l'obligation morale, ne serait pas encore le Dieu qui oblige moralement et... le commandement ainsi reçu ne serait pas un commandement de nature morale ». — Oui, assurément, la conclusion suit, si la raison qui s'élève ainsi

1. *Raison naturelle et Religion surnaturelle*, Rev. Apol., mars 1931, p. 280. — Remarquer en outre que l'ordre-disposition, basé sur notre propre nature, correspond à la part *d'autonomie*, contenue dans la loi naturelle, l'ordre-précepte, venant de Dieu, correspond à la part nécessaire, aussi, *d'hétéronomie* que comporte la même loi. Mais cette part d'hétéronomie elle-même, pour indispensable et irréductible qu'elle soit, c'est néanmoins *notre* nature qui la réclame, *notre* raison qui *nous* la révèle, elle est la loi de *notre* Dieu, et c'est à *notre* liberté qu'elle s'adresse.

vers Dieu ignore tout de l'ordre-disposition, ignorance qui ne semble pas pouvoir exister chez un sujet normal ; mais nullement dans le cas contraire : car, parvenue à Dieu soit simplement avec la notion de l'ordre-disposition, soit même en arguant de cet ordre-disposition, il lui sera impossible de ne pas voir que ce dernier est l'objet d'un ordre-commandement de la part de ce même Dieu qu'elle affirme, confusément au moins, comme auteur de l'ordre — disposition.

Donc on peut, à la manière de Hontheim, Garrigou-Lagrange, Descoqs, établir un argument apodictique de l'existence de Dieu par l'ordre moral au sens large. Mais cet argument ne constitue pas une « voie » distincte, comme le ferait, à certain égard, l'argument strictement dit par l'ordre moral, s'il était pleinement valable, puisque par lui on pourrait directement conclure de légiféré à législateur, de responsable à Juge et même de mesuré à mesurant : façon d'argumenter qui ne se retrouve formellement dans aucune des autres « voies ». Si l'on entend, par exemple, de la première manière que nous avons dite, l'argument précité du P. Descoqs (argument qui utilise l'obligation de préférence à toute autre relations morale de la nature raisonnable[1]), on le fait rentrer facilement dans les cinq « voies ». Le voici utilisant plutôt la contingence : la volonté libre, en tant que libre, doit avoir sa raison suffisante ; or celle-ci ne peut exister qu'en un bien souverain qui est Dieu. — Le voici sous forme de la 5*a* via : la volonté libre n'étant pas son propre bien, est forcément ordonnée à un autre bien ; cette destination, cette finalité n'a son explication que si Dieu existe. — Ou encore : vrais sont les principes de la syndérèse, faute de quoi la nature humaine dans son activité libre est contradictoire. Or ils incluent au moins virtuellement l'existence de Dieu. Donc Dieu existe. — Ces divers arguments utilisent le même processus, qu'il y a intérêt à bien apercevoir et qui est celui-ci : nous avons dit plus haut que « la nature exige l'existence de l'obligation » ; cela revient à dire : *la nature exige l'existence de raisons vraiment susceptibles d'engendrer dans l'esprit l'idée d'obligation.* Arrivé à ce point, on peut se demander quelles

1. Le Card. Mercier, dans l'argument suivant (*op. cit.*, p. 57), envisage plutôt la moralité en général : « Cet argument, dit-il, retomberait dans le quatrième exposé par saint Thomas. Notre conscience nous représente à nous-mêmes comme plus ou moins bons, vertueux ; nous devons donc participer des perfections d'un Etre qui soit la Bonté subsitsante. L'Etre nécessaire ne peut se sentir obligé. On pourrait aussi y voir un aspect particulier de la contingence ou du mouvement. »

sont ces raisons et ls découvrir par l'analyse de la simple idée d'obligation. Car *pour comprendre ou posséder simplement cette idée, il n'est pas nécessaire d'admettre son bien-fondé en pratique, de même que pour comprendre ce que signifie le mot « Dieu », il n'est pas nécessaire d'admettre que Dieu existe*, bien que le concept divin inclue nécessairement l'existence. Donc, *par l'analyse de l'idée d'obligation, l'on découvre les motifs capables de l'engendrer dans l'esprit : Dieu et sa loi.* Comme on a déjà prouvé l'existence de ces motifs, l'on conclut à bon droit que Dieu et sa loi existent.

Ce processus est entièrement objectif, l'argument qu'il développe est efficace. Mais ce n'est pas strictement l'argument par l'ordre moral, car *ce n'est pas l'existence de celui-ci qu'il utilise, mais sa simple notion*, indiquant, avec l'appui de démonstrations antérieures, « des relations essentielles de la créature raisonnable », selon l'expression de Franzelin. Dès lors, cette notion, considérée comme étant le partage, non pas de la raison pratique, mais de la seule raison spéculative qui perçoit les divers ordres de relation, n'est pas une *notion proprement morale ;* l'argument dont elle forme le nœud ne s'appuie pas sur l'obligation in actu exercito.

Venons-en maintenant à l'argument ad hominem. Que, pour une raison quelconque, quelqu'un croie à la valeur du dictamen de la conscience : on prend ce fait comme point de départ, et on lui démontre que sa croyance ne répond à rien d'objectif, s'il n'existe un législateur, Etre parfait, Juge de la conduite humaine. L'on parcourt en sens inverse le chemin que nous avons suivi déjà, reliant le bien à Dieu. L'on découvre dans les notions morales apparaissant objectives en elles-mêmes les éléments de cette ascension divine.

Quelle est la meilleure forme à donner à cet argument ? Car, s'il est ennuyeux de le présenter comme purement ad hominem, il serait contre la probité de le donner comme apodictique. — La formule de Schiffini[1] nous semble excellente : « *Si Dieu n'existe pas, il faut que soient faux les principes de la syndérèse. Rien de plus sot, dès lors, de plus pervers que de mettre en doute la divine existence.* » Cet auteur, on le voit, ne prétend pas que

1. *Disputationes Metaph. Spec.*, Turin 1894, vol. II, n. 397.

l'ordre moral est connu avec ses raisons adéquates avant l'existence de Dieu ; il n'entend pas précisément prouver celle-ci ; mais en montrant les conséquences désastreuses de la non-existence de Dieu, il porte puissamment l'esprit à croire en lui. A défaut de valeur proprement spéculative et apodictique, *il faut attribuer à cet argument une grande force apologétique.* Toute âme droite par quelque côté, n'ayant pas perdu tout instinct bon, se refusera toujours à admettre les conséquences formidables de la non-certitude de l'existence de Dieu, qui sont l'absence de toute moralité vraie, de tout droit digne de ce nom, l'anarchie et l'enfer sur terre.

La voix de son instinct repoussant ces conséquences, fera entendre à la raison la fausseté de l'athéisme et combien il est bon d'adhérer à Dieu. Dieu ou rien : c'est dans l'ordre moral que d'une façon toute particulière ce dilemne s'impose. — L'esprit s'appuyant alors sur le principe de finalité, évident a priori, dont l'application est immédiate au contingent pour peu qu'on le connaisse comme tel, se refusera à admettre l'absence de toute obligation morale[1], laquelle équivaut à l'absence de toute finalité humaine. Si je mets seulements en doute, doit-il penser, l'existence de Dieu, je dois mettre en doute aussi les principes les plus certains de l'intelligence humaine. C'est folie de résister à l'évidence ; c'est folie de s'en tenir ne serait-ce qu'au doute touchant l'existence divine. — L'on voit comment l'argument précité de Schiffini pousse, avec une grande force logique, à affirmer que Dieu existe, non pas en empruntant la voie, — impraticable, — de l'obligation dûment exercée, mais en arguant du cas de celui qui la rejette.

L'*argument ad hominem suppose, toutefois, qu'un dictamen de la conscience est possible, malgré son illogisme, en dehors de la connaissance explicite de Dieu : que vaut la supposition ?* — Cette question délicate sera débattue dans le prochain article.

C. Martineau.

1. Entendons l'absence de raison capable de justifier l'obligation morale.

SUR LE POUVOIR PONTIFICAL

« Jamais, dans l'histoire de l'Eglise, lisait-on naguère dans un organe de notre presse religieuse qui passe pour faire autorité, on n'a vu les fidèles, les évêques, fixer légitimement au Pontife romain les limites de son autorité, dogmatique ou disciplinaire. C'est le Pape seul, appuyé sur la révélation du Christ, qui détermine l'étendue de ses pouvoirs. »

Suivait, pour illustrer la revendication de cette *plenitudo potestatis*, chère à certaines écoles du Moyen-Age, une série d'exemples divers scandés chaque fois de conclusions aux contours impérieux, dont celle-ci donnera suffisamment l'esprit et le ton : « Il le fait, donc il en a le droit. » Le tout, bien entendu, en vue d'inculquer, très légitimement, le devoir de l'obéissance dans les questions du jour, — devoir qui, faut-il le dire, ne saurait être en cause ici — et, pour ce motif, dépourvu de toute nuance ou restriction.

Malgré ces affirmations péremptoires, il n'est pas sûr que le problème des « limites » du pouvoir pontifical puisse être aussi lestement résolu. En tout cas, faudrait-il se rendre compte qu'il fut ouvert de bonne heure, et par des hommes de poids, avant de savoir s'il mérite encore ou non de le rester. La vérité n'a-t-elle pas ses droits autant que l'actualité ses besoins ?

Passe pour les évêques, dont il est assez notoire que tout autres sont aujourd'hui les préoccupations. Et plus encore pour les simples fidèles, dont la compétence est trop évidemment sujette à caution non moins que l'impartialité. Mais les professionnels ? N'auraient-ils pas leur mot à dire et ne l'ont-ils pas dit ? Entraînés, par mission autant que par goût, à soulever toutes les questions sans capituler devant les plus complexes, on imagine difficilement que théologiens et canonistes, en dissertant

sur la suprême autorité du Pape, à mesure surtout qu'elle devenait plus importante à leurs yeux, aient pu ne pas sentir le devoir d'en déterminer, au moins d'une manière approximative, le domaine propre et les conditions.

Aussi bien, à défaut d'une doctrine établie, voit-on s'affirmer à toutes les époques, sous des formes diverses mais, au fond, convergentes, le souci d'obvier par un minimum de réserves aux griefs que ne manqueraient pas de faire surgir des revendications illimitées. De cet état d'esprit peut-être vaut-il d'autant plus la peine de recueillir quelques manifestations, à travers l'histoire de l'Eglise, qu'il est, en général, moins connu.

I

Habituellement c'est la pression des circonstances plutôt que la curiosité des spéculatifs qui a le don d'imposer à l'attention certains problèmes délicats. Et quand ceux-ci, pour une cause ou pour une autre, se trouvent posés, la force des choses contraint d'en chercher tant bien que mal la solution.

Or ce fut une situation dramatique entre toutes que celle où se trouva l'Eglise de Rome au tournant du xe siècle, lorsque, après la mort du pape Formose (891-896), Etienne VI, la passion politique aidant, proclamait sa déchéance et déclarait tous ses actes nuls, y compris les ordres par lui conférés (janvier 897). Mesures de violence aussitôt abolies par ses deux successeurs, Théodore II (897) et Jean IX (898), mais qui n'en furent pas moins reprises avec une implacable âpreté par Serge III (904) et par Jean X (914).

Une vive agitation s'ensuivit, au cours de laquelle, dès le pontificat de Serge III, deux clercs italiens, Auxilius et Vulgarius, non contents de refuser leur soumission, prirent la plume pour venger la mémoire de Formose et stigmatiser énergiquement ses adversaires. Pour être obscurs autant que leurs noms, leurs écrits ne sont pas dépourvus d'intérêt[1].

En utilisant leur témoignage, les historiens ecclésiastiques ne manquent pas d'exalter, avec leur indépendance de caractère, le service qu'ils rendirent à la cause de la discipline et du droit pour

1. Voir D. Pop, *La défense du pape Formose*, Paris, Gabalda, 1933.

s'être élevés contre l'injustice des mesures pénales dont la personne et le pontificat de Formose étaient rétrospectivement l'objet. A leur tour, les théologiens leur font honneur d'avoir remis en lumière la doctrine trop oubliée de saint Augustin sur la validité des sacrements et protesté contre la pratique, révolutionnaire à tous égards, des réordinations.

Mais on n'a pas toujours suffisamment pris garde à l'impasse tragique dans laquelle se trouvaient acculés ces deux clercs, qui, pour défendre un pape légitime contre les violences posthumes qu'il avait à subir, devaient s'attaquer à la conduite des papes non moins légitimes, vivants ou morts, qui en étaient les auteurs. Quand ils se réclamaient de Théodore II et de Jean IX qui avaient réhabilité Formose, on pense bien que leurs contradicteurs ne se privaient pas de les renvoyer à Serge III qui l'avait de nouveau condamné[1]. Tout le problème de l'autorité pontificale et du respect dû à ses décisions se trouvait, de la sorte, engagé dans le débat.

Devant cette difficulté, nos auteurs ne se dérobèrent pas. Très fermes sur la souveraine primauté du pontife romain, ils n'admettent pas qu'elle puisse être un « absolutisme illimité »[2].

Pour eux, l'exercice du pouvoir pontifical est d'abord commandé par les principes majeurs qui définissent la fin de l'Eglise. « Quelles que soient les prérogatives du pape, Auxilius tient, d'une manière générale, qu'il ne doit pas en user arbitrairement... La raison en est que la juridiction ecclésiastique est dominée par les lois supérieures de Dieu. C'est pourquoi l'autorité pontificale permet de lier seulement ce qui *doit être justement lié* et de délier ce qui *doit être justement délié.* Dans ces conditions, Etienne VI, Serge III et leurs partisans lui paraissent coupables d'abus de pouvoir. »

« Sur le terrain pratique, il semble bien que Vulgarius ait voulu opposer à l'arbitraire du pape la barrière des canons... *Celui qui a les clefs des cieux,* écrit-il, *ne détruit pas les canons ; mais celui qui détruit les canons n'a, sans nul doute, pas les clefs.* »

« A l'autorité morte des canons n'y aurait-il pas lieu d'ajouter l'autorité vivante du concile ? Dans la détresse où les jetaient

1. Voir *Ibid.*, p. 50, 73-75 et 105-106.
2. *Ibid.*, p. 117-123. Les passages soulignés sont la traduction de textes littéralement empruntés à nos témoins.

les actes de Serge III, il n'est pas douteux que nos deux auteurs n'aient envisagé ce moyen. » En effet, « d'après Auxilius, il y aurait dans l'Eglise une sorte de droit divin, d'après lequel le concile est appelé à résoudre au moins les cas graves... Une position de tous points semblable se retrouve chez Vulgarius. *Il est de règle*, assure-t-il, *que toute affaire quelque peu importante soit tranchée par le consentement de tous les évêques.* »

Gallicanisme, dirait-on sans doute aujourd'hui : en réalité, les défenseurs de Formose ne sont que « les témoins d'une époque où le gouvernement du pape s'exerçait d'ordinaire avec le concours du synode romain »[1]. Il n'est, d'ailleurs, pas question ici d'approuver tous ces principes sans discussion, mais de constater qu'ils furent émis, et cela par des écrivains qui professaient, d'autre part, le plus grand respect pour la papauté.

Etablir de pareilles normes conduit évidemment à prévoir qu'elles puissent être violées[2]. « Que faire lorsqu'un cas de ce genre vient à se produire ? Les adversaires disaient qu'à l'exemple des fils de Noé on doit toujours cacher les fautes d'un supérieur. A quoi Auxilius répond par cette distinction : *Ni l'on ne doit les couvrir toutes, ni toutes les dévoiler..., mais uniquement celles qui nuisent à la religion catholique s'il n'est pas possible d'y parer autrement.* »

Bien entendu, si le pape devenait hérétique, et tout le monde alors se mettait paisiblement en présence de cette hypothèse, les fidèles ne seraient plus obligés de le suivre. En dehors de là, nos auteurs revendiquent le droit de rappeler au Pontife suprême ses devoirs, de lui présenter, s'il y a lieu, de justes doléances et de critiquer publiquement ceux de ses actes qui nuiraient à l'Eglise. Tout cela, d'ailleurs, sans le moindre esprit de rébellion. « Quand on l'accuse de s'insurger contre le pape, Auxilius de répondre que se plaindre n'est pas juger... Il abandonne plutôt à la Providence le soin de remédier au désordre causé par un pape qui abuse de son autorité[3]. »

Une théorie corrélative de l'obéissance accompagne cette doctrine du droit pontifical. « Sous réserve du mal, il faut obéir en tout à l'autorité légitime et, en particulier, à celle du pape. Mais

1. Cf. V. MARTIN, art. *Pape*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 1885.
2. D. POP, *op. cit.*, p. 126-128.
3. *Ibid.*, p. 112.

l'affirmation de la règle ne va pas... sans le rappel des conditions théoriques auxquelles elle doit satisfaire pour pouvoir s'appliquer. C'est ce qu'Auxilius affirme notamment : *Nous devons être soumis à toute puissance humaine et, par dessus tout, à la puissance apostolique, mais non pas en ce que la loi chrétienne condamne et interdit.* » Car « cette soumission ne peut valoir que pour les préceptes dont l'objet est bon »[1].

« Du moment que l'obéissance n'est obligatoire que dans certaines conditions, elle cesse de l'être quand ces conditions ne sont plus réalisées. C'est ainsi qu'Auxilius en vient à envisager comme contre-partie le droit à la désobéissance. Et puisqu'on est seulement tenu de se soumettre à des ordres dont l'objet est reconnu bon, il s'ensuit que, dans le cas contraire, on peut et on doit même résister... *Dans tout ce que la loi chrétienne réprouve, nous ne devons obéir ni consentir à quelque autorité que ce soit... Etre soumis à un pouvoir humain pour le mal, jamais..... Résister est une devoir*[2]. » Principes qui, dans la pensée d'Auxilius, ne valent pas moins à l'endroit du pape que des autres supérieurs.

Maintenant, que nos deux auteurs fussent trop vivement et trop personnellement pris dans la lutte pour être des théologiens absolument objectifs ou des casuistes parfaitement désintéressés, rien de moins douteux. Leur témoignage n'en est pas moins un document dont il est difficile de méconnaître la valeur.

Précaire sans conteste est leur position. « En droit strict, Auxilius n'avait pas tort de rappeler que l'exercice de l'autorité pontificale ne saurait être légitime que sous réserve de la loi naturelle et divine. Mais le problème se pose toujours de savoir comment il faut résoudre ensuite les questions de fait. Car, dans ce jugement pratique, la décision même de l'autorité mérite d'entrer en compte : *In dubio standum est pro superiore*[3]. » De même, quand ils en appellent à l'inviolabilité de la loi chrétienne et aux droits souverains de la conscience. « En soi, ce principe n'a rien que de légitime. Mais, tel quel, il a l'inconvénient de rester trop vague pour offrir une vraie ligne de conduite et l'on ne voit pas comment il serait possible de le faire

1. *Ibid.*, p. 133-134.
2. *Ibid.*, p. 137-141.
3. *Ibid.*, p. 119.

passer dans la pratique sans compromettre l'autorité[1]. » « En effet, quand et comment savoir d'une manière objective qu'on est assez dans le vrai pour être en droit de désobéir ?[2] »

Bien d'autres cas de conscience ne se laissent pas non plus résoudre sans embarras. Ce qui n'est, pour les spécialistes, qu'une raison nouvelle d'y apporter d'autant plus d'ardeur et de soin. Aux défenseurs du pape Formose il n'est personne qui puisse refuser ce genre de mérite. Même si les réponses qu'ils improvisèrent en plein champ de bataille ne sont peut-être pas encore assez au point pour ne pas appeler quelques retouches, il est difficile que la théologie catholique ne reconnaisse pas dans leur effort une de ses charges les plus certaines et un aspect tout au moins de sa tradition devant le problème épineux contre lequel ils se sont loyalement débattus.

II

Au cours du Moyen-Age, des voix plus sereines se font entendre qui devaient avoir dans la chrétienté, chacune à sa manière, un profond et durable retentissement.

Celle tout d'abord de la sainteté. Du célèbre traité *De consideratione* (1149-1152), que saint Bernard adressait à son disciple Eugène III, on a dit avec raison qu'il constitue « une sorte d'*Examen de conscience d'un pape* ». En effet, si « nul plus que saint Bernard n'a rehaussé la majeté du pontificat romain..., nul n'a su donner à un pape de plus fortes leçon d'humilité »[3]. Il n'est que d'en relire quelques-uns pour se convaincre qu'elles visent, avec les sentiments de l'homme, les obligations et les responsabilités du chef.

« *Vous êtes par excellence le vicaire du Christ.* Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur la nature de ce pouvoir... Ce n'est pas un domaine à exploiter : c'est une fonction à exercer. *La chaire pontificale vous flatte* ? Ce n'est pourtant qu'un poste d'observation... Ce monde vous n'en avez pas la propriété : vous

1. *Ibid.*, p. 142.
2. *Ibid.*, p. 146-147.
3. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 4e édit., Paris, 1910, t. II, p. 451-452.

n'en avez que la garde et *le soin. La souveraineté en a été interdite aux Apôtres; par conséquent, cette souveraineté vous est également interdite... N'est-ce pas déjà excellemment présider que de présider par la sollicitude?* Vous avez été mis à la tête du troupeau du Christ *pour le servir et non pour régner sur lui...* Il n'y a *fer ni poison que je redoute autant pour vous que la passion de dominer*[1]. »

Ce qui impose au pape de renoncer à l'exercice de la justice temporelle dont s'encombrait alors la curie. Déviation par rapport au mandat confié à Pierre, assure l'abbé de Clairvaux, mais aussi, dans une certaine mesure, empiètement : « *Qui vous a chargé de régler les héritages et de faire le partage des propriétés ? Ces affaires infimes et terrestres ont leurs juges naturels, les rois et les princes. Pourquoi empiétez-vous sur le domaine d'autrui ? Pourquoi jetez-vous votre faux dans la moisson du voisin ?*[2] »

Quand il s'agit du spirituel, l'abbé de Clairvaux se montre à la fois plus pressant et plus précis. Il ne se contente pas de flétrir avec une vigueur tout apostolique la traditionnelle vénalité romaine[3] ou la rapacité des légats pontificaux[4]. Certaines pratiques de gouvernement lui paraissent des abus. Ainsi, par exemple, la multiplication trop intéressée des appels[5] et, plus encore, des exemptions.

« Je pense au murmure et aux doléances des Eglises. A grands cris elles se plaignent d'être mutilées et démembrées. Il n'en est aucune ou très peu qui ne ressente ou ne redoute cette plaie. Vous voulez savoir quelle ? Les abbés sont soustraits aux évêques, les évêques aux archevêques, les archevêques aux patriarches ou aux primats. Tout cela est-il de bonne apparence ? Je serais surpris qu'il soit possible d'excuser seulement le fait. Par là, vous prouvez que la plénitude de la puissance vous appartient, mais celle de la justice peut-être pas autant. Vous le faites parce que vous en avez le pouvoir. Mais le devoir ? C'est la question[6]. »

1. *Ibid.*, p. 462-463. Les textes en italiques sont littéralement de saint Bernard, *De consid.*, II, vi, 10-11 et III, i, 1-2. — *P. L.*, t. CLXXXII, col. 747-748 et 758-759.
2. *Ibid.*, p. 466; *De consid.*, I, vi, 7, col. 736.
3. *De consid.*, III, iii, 13, col. 764-765.
4. *Ibid.*, IV, iv, 12, col. 780-782.
5. *Ibid.*, III, ii, 6-12, col. 761-763.
6. *Ibid.*, III, iv, 14, col. 766.

On ne commettra sans doute pas le contresens de transformer ces paroles ardentes en autant de revendications juridiques. C'est le cas ou jamais de ne pas sacrifier la lettre à l'esprit. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles furent prononcées. Preuve que le culte de la papauté et la conviction de ses droits suprêmes n'allaient pas, chez l'abbé de Clairvaux, sans un certain discernement.

Là où saint Bernard s'abandonnait aux effusions du mysticisme et de l'éloquence, un de ses contemporains insérait dans une collection canonique destinée à faire loi les principes d'un droit déjà reçu. En effet, des *Gesta Bonifacii* Gratien détachait le canon suivant[1] :

« Si le pape, oublieux de son salut et de celui de ses frères, se trouve être négligent et relâché dans ses œuvres, ou si encore, ce qui est plus nuisible à lui-même et à tous, indifférent au bien, il entraîne à sa suite une troupe innombrable de fidèles, il en sera puni par la servitude et les nombreux tourments de l'enfer pour l'éternité. De ses fautes qu'aucun mortel n'ose le reprendre ici-bas, parce que, juge de tous, il ne doit être lui-même jugé par personne, à moins qu'il ne se trouve défaillir en matière de foi[2]. »

Toute une tradition se reflète dans ce texte. Sans doute les *Gesta Bonifacii* n'existent plus. Mais un ouvrage de ce titre a certainement circulé à travers le haut Moyen-Age, qui devait contenir les actes et propos du grand apôtre de la Germanie : ce qui nous ramène au VIIIe siècle. En tout cas, dès le temps de Grégoire VII, le cardinal Deusdedit empruntait à la même source le passage en question, entouré d'un contexte beaucoup plus étendu sur l'universelle juridiction et l'influence morale du Siège romain[3].

Mais c'est, beaucoup plus encore, toute une tradition qu'il prépare. Car le *Décret* allait aussitôt devenir le manuel de l'Ecole et, de ce chef, alimenter une longue série de commentaires, qui en préciseraient la lettre et, au besoin, prolongeraient le sens. Au

1. Plus probablement le prenait-il dans YVES DE CHARTRES, *Decret.*, V, 23. — *P. L.*, t. CLXVI, col. 329-330, où il se trouve semblablement découpé.
2. GRATIEN, *Decret.*, I, dist. XL, can. 6; édit. FRIEDBERG, col. 146.
3. DEUSDEDIT, *Can.*, I, 316 (*alias* 231) ; édit. WOLF VON GLANVELL, p. 177-178. Texte reproduit par Friedberg, *loc. cit.*, comme parallèle à celui de Gratien.

cours de ce travail séculaire, qui fixerait peu à peu la doctrine juridique de l'Eglise, le canon *Si papa* ne pouvait ne pas provoquer la réflexion.

De prime abord, c'est surtout la déférence envers le Souverain Pontife qui semble le caractériser. N'y retrouve-t-on pas l'écho de l'adage formulé dès le ve siècle et qui a pris rang dans notre *Codex* actuel : *Prima Sedes non iudicatum a quoquam* ? Allusion qui marque même un développement, puisque la prérogative du « Siège », par une inférence au demeurant des plus naturelles, s'étend ici à la personne de son détenteur. En conséquence, la responsabilité du pape est reportée tout entière dans l'autre vie et le simple droit de critique à l'égard de ses fautes éventuelles interdit comme une sorte d'attentat.

In cauda venenum pourtant. Comment ne pas prêter attention à la petite phrase finale où l'inviolabilité du pontife romain s'arrête devant les exigences de la foi ?

Saint Grégoire le Grand avait dit qu'il faut, en principe, supporter les mauvais pasteurs, *dum salva fide res agitur*[1]. Dans le même sens, mais d'une manière plus précise, Isidore de Séville écrivait : « Il faut donc laisser à Dieu le soin de juger les pasteurs ; quant à leurs sujets, à aucun prix. Mais, *si le pasteur vient à s'écarter de la foi, alors il devra être repris par ses sujets*. Pour ce qui est des mœurs, le peuple doit plutôt le tolérer que le punir[2]. » A la suite de ces autorités, en répétant sur tous les tons que les chefs de l'Eglise ont droit au respect de leurs ouailles, les Fausses Décrétales ne manquent jamais d'excepter le cas d'hérésie[3].

Gratien, comme on l'a vu, ne craint pas d'appliquer au pape cette exception de droit commun. Rien de plus normal assurément dans une Eglise qui a pour mission essentielle de garder le dépôt divin. Encore est-il que le rappel de cette règle fondamentale ne laisse pas d'être significatif.

Comment faudrait-il se conduire dans le cas où le problème viendrait à se poser ? Le *Décret* reste encore vague sur ce point et ses termes ne semblent pas prévoir autre chose que la résistance

1. Greg. Magn., *Moral.*, XXV, xvi, 36. — *P. L.*, t. LXXVI, col. 344-345.
2. Isid. Hisp., *Sent.*, III, 39. — *P. L.*, t. LXXXIII ; col. 710.
3. Chez Gratien lui-même, cette doctrine s'affirme dans le canon *Oves*, emprunté au Pseudo-Eusèbe. Voir *Decret.*, II, C. II, qu. vii, can. 13 ; édit. Friedberg, col. 485.

morale ou la simple protestation. Mais rappeler que le pape « juge » les autres, ce qui s'entend d'une procédure coercitive, n'était-ce pas suggérer — ou mettre à tout le moins sur la voie de conclure — qu'il en serait de même pour lui, s'il advenait qu'à son tour il méritât d'être « jugé » ? Bon gré, mal gré, c'est ni plus ni moins la perspective d'une action contre le pape qu'on entrevoit à l'extrême horizon de ce texte en apparence anodin.

Au surplus, le crime d'hérésie doit-il être considéré comme exclusif ? Ou ne faut-il pas y voir une indication pour signifier toute faute particulièrement grave et, par conséquent, un principe général susceptible d'autres applications ? Sans doute le texte du *Décret* présente un sens nettement limitatif. Mais comment empêcher ses interprètes d'obéir à la logique dont il procède et de lui donner, par suite, une plus grande extension ?

Ces inductions, qui peuvent sembler chimériques, sont, au contraire, amplement vérifiées par les faits. Autour de ce canon de Gratien, une casuistique des plus abondantes s'est créée, chez les canonistes médiévaux, dont les pièces ont été jadis réunies par le vieux catholique Fr. Schulte, en vue d'y trouver une arme contre l'infaillibilité pontificale — sans se rendre compte qu'il n'est ici question que de défaillances personnelles — mais qui, abstraction faite de cet usage tendancieux, appartiennent toujours au dossier historique du pouvoir pontifical[1].

« Tous [les commentateurs successifs du *Décret*] entendent qu'il s'agit d'une « hérésie obstinée » ; mais la plupart aussi ne la veulent prendre que pour un cas d'espèce dans un genre plus vaste. Rufin joint à l'hérésie le schisme et connaît des auteurs qui étendent la même règle au cas d'idolâtrie. Huguccio soumet le pape à la justice de l'Eglise pour n'importe quel « crime notoire » : la seule différence, c'est que l'hérésie peut être poursuivie même si elle était restée secrète, tandis que les autres fautes doivent avoir un retentissement public. Or ces deux illustres maîtres firent largement école à travers le Moyen-Age. Au XIII[e] siècle, il est vrai, les glossateurs des Décrétales ont une tendance commune à restreindre à son sens strict la formule de Gratien ; mais d'autres continuèrent à l'élargir comme l'avaient

1. Fr. Schulte, *Die Stelle der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte*, Prague, 1871, appendice, p. 253-286.

fait les anciens décrétistes[1]. » Et le mouvement s'est continué depuis[2].

Que de cette doctrine pussent, à l'occasion, sortir de redoutables conséquences pratiques, Jean XXII et surtout Boniface VIII en firent la dure expérience. Celui-là parvint à réduire la faction de Louis de Bavière, qui l'avait décrété d'hérésie et lui opposait un concurrent. Mais celui-ci mourut sous le coup de l'attentat d'Anagni, sans éviter pour autant le procès posthume que Philippe le Bel sut obtenir de la faiblesse de Clément V.

Du seul point de vue théorique, une grave menace pesait de ce chef sur la souveraine autorité pontificale. Puisqu'il pouvait y avoir lieu à juger le pape, il fallait aussi prévoir un juge compétent : rôle qui fatalement revenait au concile, à moins que ce ne fût à l'empereur. Or ces conclusions ne furent pas seulement tirées par des théologiens gallicanisants comme le dominicain Jean de Paris, qui, par surcroît, ajoutait aux délits classiques l'abus du glaive spirituel[3], et, à sa suite, par les docteurs français ou autres qui essayèrent de trouver un remède à l'*imbroglio* du grand schisme d'Occident. Les théoriciens les plus résolus du droit pontifical, comme Augustin Trionfo d'Ancône, ne pouvaient se dérober à l'inquiétante hypothèse et dans le cas d'une défaillance cachée, la profession publique de l'hérésie ayant pour résultat la déposition automatique, croyaient devoir admettre l'intervention de l'Eglise sous la forme d'un concile général[4].

Théories périmées non moins que subversives, dira-t-on, et qu'une meilleure notion du pouvoir pontifical a réduites au rang d'un souvenir. Il se peut ; mais ceci ne rend-il pas d'autant plus suggestif, loin de l'effacer, le fait que, de longs siècles durant, les écoles catholiques ont pu, non seulement les discuter à l'envi, mais les soutenir[5] avec plus ou moins de rigueur ?

1. J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Paris et Louvain, 1926, p. 111-112.
2. Cf. E. Dublanchy, art. *Infaillibilité du pape*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 1714-1716.
3. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 295-297.
4. *Ibid.*, p. 354, où sont analysés les écrits de circonstance par lui consacrés à la défense de Boniface VIII (1307-1308). Même position dans sa grande *Summa de potestate ecclesiastica* (vers 1320), qu. v, art. 4-6.
5. Ainsi encore, par exemple, Cajetan, *De div. inst. pontificatus Rom. Pontificis* (1521), c. XIII ; édit. Lauchert, Munster, 1925, p. 83.

III

Lorsque les représentants les plus qualifiés de la théologie et du droit ecclésiastique envisageaient sans la moindre hésitation l'éventualité de représailles judiciaires de l'Église contre son chef, ce n'est pas, on le pense bien, le droit de remontrance qui pouvait les offusquer. Aussi le trouve-t-on admis comme chose courante chez le même Augustin d'Ancône[1], qui, d'ailleurs, dans son analyse des pouvoirs du pape qu'il se plaît à porter au maximum, ne manque pas de rappeler à plus forte raison que le vicaire du Christ, à côté de la *clavis potentiae*, doit aussi tenir compte de la *clavis discretionis et scientiae*[2]. Qui voudrait s'en étonner du moment qu'en Dieu lui-même il est élémentaire de distinguer entre le domaine de la *potentia absoluta* et celui de la *potentia ordinata* ?

Ceux des théologiens postérieurs qui reculent devant les audaces de la pensée médiévale et font plutôt consister leur travail à mettre *in tuto* l'autorité du pontife romain ne laissent pas de s'ouvrir, à l'occasion, au sens des contingences. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la position de Bellarmin[3].

Au XVIe siècle, les traditions de l'Ecole étaient encore trop vivaces pour que la vieille question du pape hérétique pût être écartée par préterition. L'illustre cardinal est donc conduit à classer et arbitrer les opinions catholiques sur ce point[4]. Entre elles, il vise à tenir un juste milieu. D'une part, quoi qu'il en soit de ses préférences personnelles[5], il ne veut pas se contenter, avec certains mystiques, de dire que la Providence empêchera certainement le pape de tomber dans l'hérésie. Mais, d'autre part, il lui répugne d'admettre un véritable jugement à son endroit, qui serait le renversement de l'ordre hiérarchique. A égale distance de ces deux extrêmes, il trace donc une *via media*.

« En devenant un hérétique manifeste, le pape cesse, par le fait même, d'être pape et chef, tout comme il cesse d'être chrétien et membre du corps de l'Eglise. C'est pourquoi l'Eglise peut alors le juger et le punir. »

1. *Summa de pot. eccl.*, qu. VII, art. 1-2.
2. *Ibid.*, qu. XXX, art. 5.
3. Voir J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 100-101 et 265-269.
4. BELLARMIN, *De Summo Pontifice*, II, 30; *Opera omnia*, édit. Vivès, t. I, p. 608-611.
5. Voir *ibid.*, IV, 6, t. II, p. 88, où Bellarmin se montre favorable à l'infaillibilité du pape *ut est particularis quaedam persona*.

Ainsi le principe de la hiérarchie reste sauf, puisque, dans ce cas, le criminel jugé par l'Eglise ne serait déjà plus son chef et que, dès lors, il n'y aurait pas précisément lieu à proclamer sa déchéance, mais plutôt à la constater. Nuance qui ne manque pas de finesse, dans l'ordre spéculatif, pour éviter l'anomalie que serait une action des inférieurs contre leur supérieur. En pratique cependant, il est clair que, dans cette conception amendée, tout l'essentiel demeure, au fond, du contrôle que le droit médiéval avait consacré sur un pape qui se rendrait coupable d'hérésie. Bellarmin ne s'en distingue, en réalité, qu'en restreignant cette procédure au cas d'un crime public.

En dehors de là, le pape est, dans l'Eglise, l'autorité suprême et personne ici-bas n'est en mesure de lui demander compte de ses actes[1]. Il faut bien néanmoins prévoir des abus possibles et Bellarmin n'y manque pas.

« Ainsi qu'il est permis de résister à un pape s'il attente à la vie du corps, de même a-t-on ce droit s'il attente à la vie des âmes ou s'il trouble l'Etat, à plus forte raison s'il tentait de détruire l'Eglise. Il est, dis-je, permis de lui résister en ne faisant pas ce qu'il ordonne et s'opposant à l'exécution de sa volonté. Cependant il n'est pas permis de le juger, punir ou déposer : ce qui n'est possible qu'à un supérieur[2]. »

Sa puissance ne le soustrait, d'ailleurs, pas aux lois communes de la sagesse. Une petite dissertation de Bellarmin a survécu, écrite vers 1601-1602, en vue d'établir *que le Souverain Pontife ne doit pas trancher, sans avoir pris conseil de ses frères, les causes d'une certaine gravité*[3].

« J'ai dit qu'*il ne doit pas* et non qu'*il ne peut pas*, précise l'auteur, pour laisser entendre qu'il pèche s'il tranche les causes d'une certaine gravité sans avoir pris conseil de ses frères, mais que sa décision ne serait pas nulle pour autant, encore qu'elle puisse être nulle dans certains cas[4].

« Les promesses du Christ (Matth., xviii, 17-20) ne s'adressent-elles pas à toutes les assemblées ecclésiastiques légitimement réunies ? « ...Tel étant le moyen institué par le Christ pour la solu-

1. *Ibid.*, II, 26, p. 598-600.
2. *Ibid.*, 29, p. 607.
3. Dans X.-M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 521-522 (sous le n° 61).
4. Ces « cas » ne sont malheureusement pas précisés. Il serait intéressant de savoir ce que Bellarmin entendait par là.

tion des doutes qui peuvent surgir, il ne semble pas qu'on puisse excuser le Souverain Pontife s'il n'en usait pas dans les affaires particulièrement graves. En effet, bien qu'il possède le pouvoir suprême, il ne doit pas se fier à son seul jugement quand il s'agit de l'exercer, mais bien de prendre les moyens ordinaires et entendre les avis des autres, de ceux-là surtout qui sont ses conseillers par le fait de leur mission. »

Au pape chacun sait que, *positis ponendis*, Bellarmin reconnaît l'infaillibilité dans l'exercice de son magistère doctrinal. Mais ce privilège ne couvre pas également ses actes d'ordre disciplinaire. Ce qui ne les empêche pas d'obliger. Sur le principe de la stricte obéissance qui s'impose aux fidèles l'auteur est absolument affirmatif.

« Quand le pape, seul ou avec son conseil particulier, porte une décision en matière [jusque-là] douteuse, qu'il puisse ou non se tromper, [tous les catholiques sont d'accord pour dire que] tous les fidèles sont tenus de lui obéir[1].

« ... Il ne peut pas se faire que le Souverain Pontife se trompe en prescrivant un vice... ou interdisant une vertu..., parce qu'il s'agit là de choses bonnes ou mauvaises en soi... Pour ce qui est des choses qui ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises ou contraires au salut, qu'il puisse commander un acte inutile, ou sous des peines trop graves, il n'y a rien d'absurde à le supposer. Mais ce n'est pas aux sujets qu'il appartient d'en juger : [leur devoir est] d'obéir purement et simplement[2]. »

A l'individualisme de Calvin, qui alléguait les droits de la conscience, l'auteur d'opposer un peu plus loin la fonction providentielle de l'autorité quand elle commande au nom de Dieu, c'est-à-dire en vertu d'un pouvoir dont il est l'auteur. Il est trop clair qu'il n'y aurait pas de société possible autrement.

Un jour devait pourtant venir où les circonstances amèneraient Bellarmin à compléter par quelques précisions la teneur abstraite de cette loi. Ce qui lui fournirait l'occasion d'envisager le problème sous un autre aspect.

Paul V, à la suite de différends politiques, avait cru devoir jeter l'interdit sur le territoire de la république de Venise (1606). Il y eut résistance de la part de celle-ci et sept « théologiens » y allèrent d'une consultation publique pour l'encourager. Mani-

1. *De Summo Pont.*, IV, 2, t. II, p. 79.
2. *Ibid.*, 5, p. 87.

feste d'allure technique et de forme très étudiée qui développait en dix-neuf propositions toutes les raisons canoniques et morales propres à établir la nullité de la censure, à dispenser les prêtres de la promulguer et les fidèles d'en tenir compte[1]. En cours de route, nécessairement, survenait la question de l'autorité pontificale et de l'obéissance due à ses décisions[2].

Bellarmin, dont les auteurs se prévalaient à l'appui de leurs restrictions, ne pouvait pas ne pas répondre. Sa réplique prit les proportions d'un véritable petit traité, où il discutait l'une après l'autre les thèses des Vénitiens[3].

Comme on peut s'y attendre, sa principale préoccupation est d'inculquer le précepte de l'obéissance et de mettre au-dessus de toute contestation les droits suprêmes de l'autorité. Sa position est formelle à cet égard.

« Il n'y a pas lieu, disent-ils, d'obéir au pape quand il commande un péché. En conséquence, il faut d'abord examiner le précepte pour voir si par hasard il ne contiendrait rien de tel. A quoi j'ai déjà répondu, (avec saint Bernard), que, si le péché est manifeste, il n'y a pas lieu d'obéir ni, par conséquent, aucune raison d'examiner. Que si le péché est douteux, il faut obéir et s'en remettre au jugement du supérieur... S'il devait y avoir un péché dans cette obéissance, la faute en reviendrait au supérieur et le mérite au sujet[4]. »

Où l'on voit que le devoir de la soumission comporte déjà la réserve — très platonique assurément — qu'il ne s'agisse pas d'un ordre qui obligerait au mal. Aussi bien, sur ce même plan théorique, Bellarmin ne trouvait-il rien d'essentiel à reprendre dans ces trois assertions de ses adversaires :

« 8. Le pouvoir de commander aux chrétiens qui appartient au Souverain Pontife n'est pas illimité et ne s'entend pas de toutes les matières ou manières : il est restreint à ce qui concerne l'utilité publique de l'Eglise et a pour règle la loi de Dieu[5]. »

1. Texte dans GOLDAST, *Monarchia*, t. III, Francfort, 1668, p. 325-359. L'auteur présumé serait le célèbre Fra Paolo Sarpi.
2. *Ibid.*, 10-16, p. 331-337.
3. *Risposta al trattato dei sette teologi di Venezia*, dans *Opera omnia*, t. VIII, p. 3-30. Voir également les traités similaires imprimés à la suite (p. 33-86).
4. *Ibid.*, 12, p. 18. Cf. p. 19-20. En effet, pour se dispenser de l'obéissance, il ne suffit pas d'une simple « probabilité » : il faudrait la « certitude » que l'ordre du supérieur va contre la loi de Dieu.
5. *Ibid.*, p. 12.

Dès lors, « l'obéissance que le chrétien doit aux préceptes du Souverain Pontife ne s'étend pas absolument à tout : il faut en excepter ce qui est contre la loi de Dieu ou matière à péché.

« Elle ne s'étend pas non plus à toutes les choses qui ne sont pas contraires à la loi divine : il est plusieurs matières, même bonnes, où l'homme reste libre au point qu'il n'est pas tenu d'obéir[1] »

C'est pourquoi les docteurs ont prévu des abus de pouvoir. Telle serait, par exemple, la prétention, chez un pape, « de ruiner l'église de Saint-Pierre pour en faire un palais à ses parents, de déposer tous les évêques et par là bouleverser l'Eglise tout entière, ou de faire la guerre sans motif pour enlever des Etats à leurs justes posesseurs et les donner aux siens »[2].

Dans ce fait les Vénitiens croyaient trouver un argument. Bellarmin a tôt fait de le leur enlever comme n'étant pas *ad rem*. Mais il veut, à ce propos, mettre au point cette doctrine de l'Ecole : ce qui l'amène à rappeler quels sont les recours de l'Eglise contre un pontife prévaricateur.

« Ces auteurs disent tous la même chose, en traitant de la force ou violence injuste dont voudrait user un mauvais pape comme il y en eut, si l'histoire dit vrai, dans l'antiquité. Et ils vont à la recherche des moyens dont il serait possible d'user dans ce cas, étant donné que le pape n'a pas de supérieur sur la terre et ne peut être jugé par personne. Les remèdes qu'ils trouvent sont les suivants : recourir à Dieu par la prière, avertir respectueusement le pape lui-même, ne pas obéir à des ordres notoirement injustes et, en fin de compte, résister pour qu'il ne fasse pas le mal qu'il voudrait[3]. »

Nul doute que cette position des docteurs catholiques ainsi expliquée ne soit également la sienne. Elle ne fait, d'ailleurs, que rejoindre, avec un peu plus de détails dans l'analyse, les règles posées d'une manière plus didactique dans le traité *De Summo Pontifice*. Règles de caractère assez peu réaliste sans nul doute ; mais le principe compte ici beaucoup plus que l'application. A la liste des théologiens qui n'ont pas cru manquer d'égards envers l'autorité pontificale en lui traçant quelques limites le

1. *Ibid.*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. *Ibid.*, 16, p. 25.

nom de Bellarmin mérite de s'ajouter. Son témoignage a d'autant plus de poids qu'il s'exprime avec plus de circonspection et qu'il vient d'un auteur trop notoirement favorable au Saint-Siège pour être suspect de vouloir faire tort à ses droits souverains.

*
* *

Il va de soi que les citations de ce genre pourraient être aisément multipliées. Mais sans doute celles qu'on vient de rappeler sont-elles suffisantes à titre d'indication. *Bonum ex integra causa*, disait l'Ecole : *malum ex quocumque defectu*. Il n'est pas de matière où l'on puisse impunément perdre de vue cet axiome régulateur.

Jean RIVIÈRE.

ASPECTS DE LA VIE LITURGIQUE
AU MOYEN AGE

Nos lecteurs nous sauront gré, sans doute, de préciser que, pour nous, catholiques d'action, à bon droit préoccupés de mettre au premier plan de nos efforts et de nos pensées, la conquête ou mieux la reconquête chrétienne, la liturgie ne doit pas seulement être un sujet d'études archéologiques. S'il en était ainsi, on lui appliquerait presque la dure condamnation d'un Pascal à propos d'une autre discipline : vaudrait-elle encore une heure de peine ? Nous pensons que la vraie valeur de la liturgie lui vient principalement des richesses spirituelles qu'elle met à notre disposition, dans ses prières si chargées de sens et ses rites où la grâce affleure. La liturgie, c'est le mystère du Christ vivant, du Christ rédempteur, mystère qui assurément la dépasse, mais qui trouve en elle l'un de ses foyers, foyer toujours rayonnant, dont le centre n'est pas à chercher ailleurs que dans le sacrifice de la Messe. Nous croyons aussi que l'apostolat liturgique n'est pas le seul qui doive retenir l'attention des chrétiens d'aujourd'hui ; on dirait presque que ce n'est pas toujours le plus urgent, s'il était possible de faire abstraction, dans toute entreprise d'apostolat vraiment catholique, de cette Force privilégiée où, par l'Eucharistie, nous entrons en contact avec le Christ dans ses fonctions, les plus sublimes, de prêtre et de victime, et si, du même coup, à travers le Christ ainsi possédé, nous ne pouvions puiser dans ce trésor aux ressources infinies de charité et de don de soi : l'Eglise qui va de la terre au ciel et du ciel à la terre. C'est pourquoi nous osons souhaiter que se développe dans toutes les organisations de con-

quête chrétienne, surtout celles qui visent à constituer le « Front des Jeunes », Jocistes de toute catégorie, scouts, etc., jeunes gens et jeunes filles, une CAMPAGNE POUR LA VIE LITURGIQUE, *pour la compréhension meilleure des rites, pour une participation plus active à la Sainte Messe. Nous cherchons, paraît-il, une mystique capable d'enthousiasmer, ou mieux de donner une âme commune à la jeunesse : ou pourrions-nous mieux trouver cette source de rajeunissement perpétuelle que dans la Sainte Messe, où viennent, pour ainsi dire, se rassembler de la façon la plus concrète, pour celui qui sait déchiffrer ses symboles, tous les éléments épars de notre foi, de nos espérances chrétiennes ? La messe ne doit pas être la chose d'une toute petite élite, pas même celle des prêtres, qui y puisent pourtant le meilleur de leur élan, comme le voyait naguère un romancier agnostique, Jules Romains, esquissant, dans ses* Humbles, *une admirable figure de prêtre de faubourg. Ecoutons aussi dans un livre très suggestif, l'abbé* ZUNDEL, Le Poème de la sainte liturgie[1]. *Ce n'est pas en vain que le Christ a pris pour la changer en son corps et son sang la nourriture quotidienne : s'il en est ainsi, « qu'est-ce qui pourra échapper à l'assomption divinisante de son étreinte fraternelle ? »*

Et je cite la suite, dans laquelle l'abbé Zundel exploite le symbolisme de ce choix.

« ...Religion de tout le monde, religion pour tout le monde, religion de tous les états et de tous les moments, de toutes les situations ; et de tous les probes travaux, religion quotidienne ; religion des petites choses, bien faites avec un grand amour, religion de l'esprit et religion en esprit, religion du dedans, qui éclaire tout au dedans, religion qui révèle la vie et qui la donne, religion de la liberté et religion de l'amour, religion qui est la possession intérieure de tout, dans la dépossession de soi-même : religion de la divine Pureté. ». N'est-ce pas tout cela, ce beau et grand programme de vie que l'on trouve, que l'on peut trouver dans la Messe ?

A une condition, c'est que la Messe et la liturgie ne soient plus un jardin fermé, que les responsables se préoccupent d'en faire connaître les richesses et prennent à l'occasion des initiatives qui, comme l'offrande des hosties, les messes dialoguées et peut-être, dans une certaine mesure, les chœurs parlés, sont de nature à ren-

1. Desclée-De Brouwer, éditeur.

dre plus accessibles les idées principales de la théologie liturgique. Et pourquoi n'emploierait-on pas le théâtre ? L'an dernier, à la Semaine liturgique de Liége, chacun était d'accord pour estimer que le Mystère de la Messe, *d'Henri Ghéon, inspiré de Calderon, constituait une expérience vraiment encourageante. Et de cette façon, ne rejoignons-nous pas le moyen âge qui, on le verra dans les pages qui vont suivre, fut à cet égard d'une grande audace, audace qu'il faut se garder de condamner sans examen ? Pourquoi ne pourrait-on utiliser, au service de cette campagne liturgique et eucharistique s'adressant très spécialement aux Jeunes, cette puissance moderne qu'il ne faut pas abandonner à nos adversaires ; je veux parler du cinéma. Oui, je crois que si les chrétiens du moyen âge pouvaient nos parler, ils n'hésiteraient pas à nous conseiller d'aller jusque-là. On peut critiquer certaines de leurs innovations, on ne peut que rendre hommage à l'esprit que la plupart révèlent, un esprit profondément catholique, et profondément humain, pour autant que le catholicisme, c'est Dieu rapproché de l'homme et l'homme rapproché de Dieu. C'est cet esprit que nous aurions voulu davantage exprimer dans les quelques aperçus documentaires que nous livrons maintenant à la bienveillante attention du lecteur.*

I. Naissance du bréviaire

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de rappeler que l'introduction de l'élévation de l'hostie après la consécration est sans doute le fait le plus saillant de l'histoire de la Sainte Messe au moyen âge, celui peut-être où nous saisissons le mieux la ferveur des chrétiens de cette époque pour le Saint Sacrement. De cet événement si riche de conséquences, dans l'ordre des dévotions privées, on doit rapprocher l'apparition dans la célébration de l'office, d'un élément que le christianisme antique et haut-médiéval avait pareillement ignoré : comme l'élévation, le bréviaire devait contribuer à modifier, au moins dans ses modalités extérieures, le culte public, et ce n'est peut-être pas un jugement téméraire de penser que le bréviaire fut pour quelque chose dans la constitution des livres d'heures, qui devaient au XVe siècle surtout, enfermer dans leurs pages enluminées les prières les plus représentatives de la piété médiévale, les plus touchantes aussi.

L'éminent liturgiste qu'est M. Victor Leroquais serait placé mieux que quiconque pour nous dire son avis à ce sujet ; n'a-t-il

pas naguère publié en trois gros volumes un Catalogue des *Livres d'Heures de la Bibliothèque Nationale* (1927), qui succédait à un non moins précieux Catalogue des *Sacramentaires* et *missels manuscrits des bibliothèques de France* en quatre volumes (1924), et ne vient-il pas d'ajouter un nouveau fleuron à sa couronne, de nouveaux titres à notre reconnaissance, en nous donnant six tomes compacts (dont un de planches) sur les *Bréviaires manuscrits des Bibliothèques de France*[1] ? Nous ne pourrions rêver guide plus sûr, pour dire en quelques pages, à quelles circonstances nous devons l'apparition de notre bréviaire.

Nous avons là, non seulement la description minutieuse d'un millier environ de manuscrits, s'échelonnant du XIe au XVIe siècle, exactement datés, identifiés, à l'aide d'une méthode impeccable, mais nous avons encore une histoire de l'office présentée magistralement dans l'Introduction.

M. Leroquais explique fort clairement comment, pour situer exactement la naissance du bréviaire, il n'est pas inutile de rappeler les traits essentiels de l'histoire de l'office divin avec ses deux composantes fondamentales, la liturgie *dominicale* (temporale) et la liturgie *sanctorale*, l'une et l'autre se greffant sur le fond primitif emprunté à la liturgie synagogale. C'est en effet aux réunions cultuelles des juifs de la diaspora que les premiers chrétiens ont emprunté les éléments constitutifs de l'office : les réunions du matin et du soir (lucernaire) qui devaient dès la fin du IVe siècle engendrer les *Heures*, vigile, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies.

Le contenu des Heures semble primitivement avoir été très simple, puisqu'il ne comportait, que la psalmodie et la lecture de la Bible, la *divina lectio*. L'apport de la période suivante du Ve au Xe siècle consista précisément à l'enrichir d'éléments très divers ; hymnes, antiennes, répons, versets, bénédictions, passions des martyrs, vies des saints et homélies des Pères de l'Eglise. Il n'est pas étonnant qu'on ait pensé à grouper ces textes par catégories dans des recueils spéciaux : ainsi naquit toute une bibliothèque liturgique composée des hymnaires, des antiphonaires, collectaires et lectionnaires de tout genre, littérature qui devait, dans la suite des temps, embarrasser les bibliothécaires, trop peu au fait des choses ecclésiastiques, pour éviter de regrettables confusions.

1. Grossi d'une précieuse étude sur *Le Bréviaire-Missel de Leeves*, orné de magnifiques planches.

Et ainsi nous entrevoyons quelle sera la portée principale du bréviaire, par quoi il constituait une innovation dans la vie intime de l'Eglise ; il n'était pas seulement un abrégé de l'office, il mettait fin surtout à la situation un peu paradoxale en vertu de laquelle il aurait fallu utiliser jusqu'à dix manuscrits différents pour célébrer l'Office divin, au début du moyen âge, si, en pratique, les moines n'avaient pas su par cœur une bonne partie des textes !

A vrai dire, cette difficulté, à elle seule, ne paraît avoir suffi à opérer la concentration en un seul volume des *membra disjecta* de la Prière liturgique. M. Leroquais met en cause, et il a sans doute raison, le précepte de la récitation privée[1], tendant vers ce temps-là à prévaloir d'abord pour les moines en voyage, aux champs et l'infirmerie et bientôt pour les clercs séculiers eux-mêmes. Sur cinquante et un bréviaires du XIe et XIIe siècles inventoriés par M. Leroquais, quarante-deux sont d'origine monastique, mais le clergé séculier ne tarda pas, ici comme dans d'autres domaines de la vie liturgique, à marcher dans le même sillage.

Une fois décidé le principe de la fusion des livres servant à l'office, un problème restait à résoudre : opérerait-on par juxtaposition des divers éléments de l'office ou par fusion ? Ce fut ce dernier procédé qui prévalut, bien plus pratique que l'autre, qui aurait eu l'inconvénient de nécessiter de multiples reports. Faite en vue de la récitation privée, adaptée à des circonstances qui excluaient un bagage encombrant, on comprend que l'opération se soit soldée par un notable raccourcissement des textes, spécialement des *leçons* qui, dans certains bréviaires, finirent par ne plus compter que quelques lignes au gré de la fantaisie des copistes ; il y eut même des bréviaires minuscules qu'on pouvait attacher à la ceinture avec un anneau !

Il faut d'ailleurs reconnaître que cela est exceptionnel, et plus amusant que vraiment significatif d'une mentalité. A côté des bréviaires pour la récitation privée, on ne tarda à en constituer de dimensions plus considérables en vue de la récitation publique et solennelle : floraison si abondante qu'elle devait finalement supplanter pratiquement les antiques recueils spéciaux.

Le bréviaire n'eut pas seulement pour conséquence de faciliter

1. Sur le précepte de la récitation privée, voir l'opuscule de M. F. CIMETIER, *De obligatione recitandi Horas canonicas*, Rome, 1931.

matériellement la récitation de l'office : la réforme se traduisit par la substitution d'une forme abrégée de l'office à celle plus développée qui était en usage jusqu'au XIIe siècle. Il s'agit ici d'un problème assez complexe sur lequel on a beaucoup discuté, sans qu'on puisse dire que l'accord soit encore fait sur tous les points. L'abréviation en question semble en définitive avoir surtout porté sur les leçons, et sur certaines surcharges imposées dans le haut moyen âge aux offices de la férie, aux dimanches ordinaires et aux fêtes simples et semi-doubles : spécialement, les offices des morts et de la Sainte Vierge. Pour échapper à ces surcharges, on eut tendance à multiplier les fêtes doubles qui ne les comptaient pas. De cette évolution, dans le sens d'un certain allégement de l'office, peut-être au détriment du temporal, la chapelle papale fut le foyer initial qui devint déterminant, au jour où le bréviaire de la curie romaine eut été approuvé par Innocent III avant d'être popularisé dans la chrétienté, après quelques retouches, par les Franciscains. Par là on saisit, aux origines du bréviaire, une certaine orientation vers l'unité liturgique ; unité qui, nous allons le voir plus en détail, était compatible avec une grande variété.

II. — L'apport médiéval au sanctoral et au temporal

Les études liturgiques — et c'est leur charme — ne sont pas seulement instructives, elles sont encore extrêmement évocatrices, pour autant qu'au-delà des textes, elles nous introduisent dans l'intimité des âmes, nous restituent quelque chose de leur spontanéité, et aussi de leur influence sur la destinée des institutions les plus traditionnelles. Là encore nous devons rendre grâce à M. Leroquais de nous apporter, avec ses livres, de précieuses lumières.

On s'est parfois scandalisé que les autorités ecclésiastiques aient trop peu résisté à la poussée populaire et laissé envahir l'office divin par un sanctoral plutôt luxuriant au détriment de la liturgie antique arrivée, nous dit-on, à partir du VIIIe siècle, à sa perfection. Et de fait on est un peu déconcerté quand, à la suite de M. Leroquais, ou de Perdrizet dans son livre si utile sur *le Calendrier parisien à la fin du moyen âge*, on pénètre dans cette forêt, plutôt broussailleuse, de la dévotion de nos aïeux aux saints.

Une constatation est pourtant de nature à nous rassurer : le

moyen âge, pour accueillant qu'il se montra à l'égard des saints locaux, aux patrons des confréries professionnelles, de saint Crépin, patron des savetiers, à saint Vincent, patron des vignerons, n'abandonna pas ceux de l'Eglise primitive. Le calendrier liturgique du moyen âge eut en effet comme base le sanctoral grégorien et le sanctoral gélasien, c'est-à-dire d'une part la liste des saints, martyrs et confesseurs honorés à Rome vers la fin du VIIIe siècle et contenus dans le sacramentaire grégorien, et, de l'autre, la liste des saints honorés en Gaule avant Charlemagne et qui, écartés un instant, par suite de l'adoption du sacramentaire, devaient peu à peu reprendre leur place. Il suffit au contraire d'ouvrir les vieux bréviaires pour se convaincre de la vogue inouïe des saints les plus anciens : de la Sainte Vierge, des apôtres, des évangélistes, des principaux martyrs (saint Etienne, saint Martin ou saint Nicolas, les vierges martyres ou non, sainte Catherine d'Alexandrie, sainte Barbe, sainte Marguerite d'Antioche : la Légende dorée en faisant belle place à ces saints d'autrefois faisait écho, d'une façon évidemment contestable, à la liturgie courante.

Mais il n'est pas moins évident que ces saints universels étaient sérieusement concurrencés par les saints régionaux : ainsi saint Germain de Paris, saint Yves pour la Bretagne, saint Amand pour la Flandre et le Hainaut, saint Irénée, qui avait tant de titres à une dévotion plus étendue, pour le Lyonnais, saint Julien de Brioude pour le Velay, sans omettre saint Lazare pour la Provence et saint Exupère de Toulouse pour le Sud-Ouest ! A cette floraison déjà impressionnante s'ajoutaient les saints plus particulièrement locaux, réservés à une seule ville : ainsi à Paris sainte Geneviève, saint Marcel et saint Denys, catégorie de saints qui n'étaient pas les moins honorés, puisqu'ils avaient parfois des fêtes multiples.

Ce serait beaucoup s'avancer que d'expliquer pareille fécondité uniquement par la piété exigeante des fidèles, ou des membres des confréries, encouragée par la fantaisie audacieuse des hagiographes ! Ces fêtes multipliées, et introduites dans l'office, se rattachaient souvent à des faits historiques, à des circonstances très précises qu'elles commémoraient. Ainsi Sainte Geneviève-des-Ardents rappelait un miracle qui avait eu lieu à Notre-Dame en 1180. Si l'abbaye clunisienne d'Arles-sur-Tech en Roussillon fêtait les saints Abdon et Sennen, c'est qu'elle

prétendait posséder des reliques importantes de ces deux personnages.

L'avidité des fidèles ou même du clergé à accueillir de nouveaux saints était elle-même variable : si la fête de saint Louis apparaît dans les bréviaires parisiens dès 1287, année de la canonisation, elle ne figure pas dans les bréviaires de Cambrai, de Bordeaux, Toulouse, au XIVe et même au XVe siècle, sans qu'on soit pour autant fondé à trouver ici la moindre intention maligne. Saint Thomas d'Aquin a été canonisé en 1323, mais il ne figurait pas encore dans un missel imprimé en 1482. De ces faits se dégage seulement une leçon de modestie et de prudence à l'adresse de ceux qui n'aiment que les opinions simples et définitives, spécialement à l'égard du moyen âge, trop souvent l'objet de condamnations radicales ou de panégyriques non moins excessifs.

L'un des traits les mieux établis et que nous n'hésiterons pas à mettre à l'actif de la chrétienté médiévale, c'est la place de choix, réservée dans cet élan de la piété populaire, à la Sainte Vierge. Là aussi le moyen âge latin n'a rien renié du passé. Il a gardé soigneusement les quatre fêtes fondamentales que l'Orient postnicéen avait données à Rome dès le VIIe siècle, au temps du pape Sergius : l'Assomption, la Dormition, la Nativité de la Vierge et la Purification. Le moyen âge latin devait accueillir ou instituer, successivement, la fête de la Conception, celle de la Présentation et enfin la Visitation.

Encore convient-il de rappeler qu'une seule de ces fêtes ne doit rien à l'Orient : c'est la troisième. La Fête de la Conception était déjà connue en Orient quand elle apparut en Angleterre avant la conquête normande ; c'est de là qu'on la voit, à partir du XIIe siècle, rayonner sur le continent. Dès 1133 elle était célébrée à Cologne, ailleurs, comme à Anchin, vers la fin du XIIe siècle, ou même plus tardivement, comme à Cambrai. A Paris, on la célébrait dès 1169[1]. La dévotion y fut d'ailleurs très vite populaire, puisqu'elle donna lieu à la formation d'une confrérie spéciale « pour les marchands et vendeurs de vins », confrérie qui se réunissait à Saint-Gervais. Dom Wilmart a bien montré comment la fête de la Conception profita du culte de sainte

1. Sur cette fête, voir Dom WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen-âge latin*, p. 505 et suiv.

Anne. dont les premiers foyers furent peut-être, en France, Apt et Chartres.

C'est aussi l'Orient qui inspira à la chrétienté médiévale l'idée de célébrer, par une fête spéciale, la Présentation de la Vierge au Temple, telle qu'elle était racontée par un apocryphe. On sait de façon certaine que cette fête était déjà en usage à Byzance dès le XII[e] siècle et sans doute antérieurement. L'introducteur en Occident de la Présentation fut un noble français — un de ces nombreux agents de liaison qui abondent dans l'histoire des rapports de l'Orient et de l'Occident au moyen âge — Philippe de Maizières, chancelier du royaume de Chypre, dont la Bibliothèque Mazarine conserve un beau livre de prières. Ce fut ce personnage qui la fit connaître au pape Grégoire XI résidant alors en Avignon ; par ordre du pape, la Fête de la Présentation fut célébrée en Avignon, le 21 novembre 1371 ou 1372. Mais il semble que déjà auparavant elle avait été célébrée à Venise, sur l'initiative du même Philippe de Maizières. En 1373, Philippe, revenu à la Cour de France, détermina le roi Charles V à accorder son patronage à la fête nouvelle ; ainsi elle put être célébrée à Melun en 1374 et à la Saint-Chapelle en 1375. Il paraît bien que les clercs parisiens furent peu empressés à accéder au désir royal, puisque la Fête ne figure pas dans leurs livres liturgiques avant la deuxième moitié du XV[e] siècle. En revanche, dès la fin du XIV[e] siècle, là où elle fut accueillie, elle le fut avec splendeur et magnificence. A l'office proprement liturgique, on ajouta un Jeu dramatique qui devait être du plus bel effet, si nous en jugeons par le scénario très explicite qui nous en est parvenu dans les manuscrits : une fillette spécialement choisie y figurait la Sainte Vierge, et d'autres enfants ses compagnes au Temple, qui toutes, unies à des anges et à une cohorte de personnages bibliques, chantaient durant la masse des « laudes » en l'honneur de la Vierge assise sur un trône en face de l'évêque. Avouons que ce jeu de la Présentation de la Vierge ne devait pas manquer de grâce.

Quant à la Visitation, elle a le privilège d'être spécifiquement occidentale. Elle fut instituée en 1389 par le pape Urbain VI, en vue d'obtenir la cessation du grand schisme. Les clercs parisiens s'étant ralliés à l'obédience de Clément VII, on comprend pourquoi elle ne fut admise que progressivement dans la liturgie de Paris. Les Cisterciens eux-mêmes, peu suspects de froideur à

l'égard de Marie, ne l'accueillirent pas avant 1476, alors qu'elle était en usage chez les Dominicains dès 1401 et chez les Chartreux de l'obédience d'Avignon dès 1390.

On s'étonnera peut-être que nous ne disions rien ici de la Fête Notre Dame des Sept-Douleurs : la raison en est simple. Cette fête, ou plutôt ces deux fêtes, célébrées le vendredi après la Passion et le 15 septembre, ne sont médiévales qu'en ce sens : elles procèdent de la dévotion médiévale à la Compassion de la Vierge, qui donna lieu à la célébration de certains offices liturgiques d'une façon locale, semble-t-il, au xve, sinon même au xive siècle. Cependant il faut noter que dès cette époque la dévotion aux sept douleurs s'affirme avec assez de netteté par exemple dans le livre de prières de Philippe de Maizières[1]. Mais ici nous sommes en dehors de la liturgie proprement dite, et la Fête de la Compassion ne paraît pas avoir eu une extension comparable à celle des fêtes mariales que nous venons de signaler.

Si enclins qu'ils fussent, nous venons de voir dans quelle mesure, à enrichir le sanctoral (encore que les saints du calendrier à l'intérieur du même manuscrit ne concordent pas toujours avec ceux de l'office) les chrétiens du moyen âge ont touché avec plus de discrétion à la liturgie dominicale.

Malgré l'attachement singulier de la chrétienté au Christ selon la chair, sentiment plongeant d'ailleurs ses racines dans le christianisme, le plus ancien, nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que de cette dévotion, sous ses formes diverses, peu d'offices nouveaux procèdent. Au total, l'actif médiéval, en ce qui concerne les accroissements du temporal, se réduit à deux fêtes nouvelles : celle de la Sainte-Trinité et la Fête-Dieu.

D'abord simple messe votive, la fête de la Trinité apparaît, à sa place actuelle, pour la première fois, dans un sacramentaire de la deuxième moitié du ixe siècle, pour suivre ultérieurement une marche conquérante, quoique assez lente. Cluny l'adopte à la fin du xie siècle, Cîteaux en 1175, les Chartreux vers 1222, les Franciscains plus tardivement, et la liturgie romaine seulement en 1334.

L'histoire de la Fête-Dieu, instituée en principe par Urbain IV

1. Sur ce point, voir Dom Wilmart, *loc. cit.*

en 1264, le 11 août, s'étend sur une moindre durée et, cette fois avec l'appui sans réserve de Rome. M. Leroquais ne connaît que quatre cas où la Fête paraît avoir été célébrée avant 1312 : Liége, le berceau primitif de la Fête, dans le rayonnement de la sainte du Mont-Cornillon (elle aussi du pays de Liége), Apt en Provence, Meaux et les Carmes. Je crois qu'on pourrait allonger cette liste, en ce qui concerne l'Allemagne, où il faut faire état des travaux du P. Browe, et même en France (ainsi Saint-André de Vienne, Saint-Denis, Saint-Martin de Limoges et peut-être Amiens). Au demeurant, on reste surpris que le temporal se soit si peu enrichi au moyen âge, à une époque d'audace et d'une liberté qui n'était pas sans périls. On trouvera sans doute une explication de cette sobriété dans les faits que nous allons maintenant étudier.

III. — Encore le drame liturgique médiéval[1]

Nous avons été amenés dans nos études sur le *Christ selon la chair* à esquisser l'histoire du drame liturgique, qui est peut-être le trait le plus curieux du printemps liturgique, qui, selon nous, résulta de la dévotion à l'Humanité du Christ. Nous n'avions pu utiliser l'ouvrage désormais fondamental en la matière que préparait alors M. Karl Young : *The drama of the medieval Church* (2 vol., Oxfort, 1933). C'est à la suite de ce guide expérimenté, dans lequel les textes sont publiés in extenso et commentés avec sagacité, qu'on nous pardonnera de revenir sur un sujet déjà connu.

M. Karl Young voit, à juste titre, le drame liturgique médiéval constitué essentiellement par une mise en scène, un ensemble de gestes et de chants particulièrement expressifs venant s'ajouter aux rites liturgiques avec une figuration spéciale déjà en germe dans ces rites eux-mêmes, spécialement dans ceux de la Semaine sainte.

Des Rameaux à Pâques, les fidèles, et cela à partir du VIIIe siècle en Occident, pouvaient retrouver dans la liturgie les traits pathétiques, les scènes principales de la dernière et douloureuse

1. Cf. *Notre Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge* (Beauchesne, 1932).

semaine de Jésus. Cette intention dramatique est déjà marquée au dimanche des Rameaux, lors de la procession dans laquelle on devait en venir, spécialement en pays germanique, à figurer le Christ par un âne à roulettes : c'était le *Palmesel*, dont nous avons vu un exemplaire au Musée germanique de Nuremberg et au Musée épiscopal de Liége. Ce pathétique dramatique prenait naturellement plus d'intensité au fur et à mesure que se rapprochait la commémoraison de la mort du Christ : le point culminant en était l'*Adoration de la Croix* et la messe des Présanctifiés. M. Young étudie longuement à ce propos le rite, appelé *depositio*, par lequel on déposait l'hostie et la croix dans un sépulcre préparé spécialement, en vue de commémorer la sépulture du Christ. Ce rite, qui eut certainement une grande extension et dont il subsiste d'ailleurs plus d'une trace dans les usages actuels, présente plusieurs variantes : dans certains lieux on se contentait de déposer l'hostie, évidemment consacrée le Jeudi Saint, (ainsi à Constance, selon un rituel du XVI[e] siècle, à Saint-Gall). Cette manière de faire prêtait à des objections que formule un ordinaire de 1260, lequel déclare « profondément indécent et absurde que l'Eucharistie, Corps du Christ, véritable et vivant, figure le cadavre du Christ. » On tint, le plus souvent, à joindre, dans le sépulcre, la Croix à l'Eucharistie, ou bien, comme à Durham en Angleterre, on utilisa une monstrance en forme de crucifix, l'hostie étant placée dans la poitrine du Christ : symbolisme qui ne devait pas trouver grâce devant les prédicants huguenots du XVI[e] siècle. Ailleurs, enfin, on crut plus sage de se contenter de déposer, dans le sépulcre, la croix . rite qui s'accompagnait d'une mise en scène surchargeant le noyau strictement liturgique.

Ces rites, qu'il s'agisse de la *depositio hostie* ou de la *depositio crucis*, suivis, le matin de Pâques, des rites parallèles, nommés *elevatio hostie seu crucis*, ne modifiaient pas sérieusement le caractère des fonctions liturgiques, même si le chant d'une antienne comme le *Rex gloriae* venait évoquer la descente aux enfers : dans tout cela, on ne trouve ni figuration spéciale ni surtout dialogue proprement dramatique. Ces éléments n'en avaient pas moins fait leur apparition, dès le XI[e] siècle, au matin de Pâques, dans l'Office, alors imaginé, de la *Visite du sépulcre*, qui n'est pas autre chose qu'une amplification du répons final

des matines : *Quem quaeritis.* Dès le XI[e] siècle, à Arras et plus tard dans les lieux les plus divers, Fécamp, Tours, Utrecht, Fulda, Minden, Clermont-Ferrand, Senlis, Saint-Gall, Spire, Remiremont, ces clercs figuraient respectivement Marie et les Anges pour dialoguer et chanter ce répons.

Ailleurs on estima que ce texte était trop maigre et on le corsa à l'aide de la prose *Victimae pàschalis* (Paris, Bourges), et surtout en ajoutant à Marie-Madeleine les deux autres Maries. Le *Jeu des Trois Maries*, sous une forme qui se développa considérablement, finit par devenir un spectacle se suffisant à lui-même, indépendamment des textes liturgiques ; c'est le fameux *Ludus paschalis* d'Origny Sainte-Benoîte et de Tours, et aussi pour l'Allemagne du Sud, de Klosterneubourg et Benedictbeuern, abbayes où on était spécialement accueillant aux initiatives liturgiques ou paraliturgiques, puisqu'on y avait célébré la Fête-Dieu de très bonne heure.

A cet égard, dans le domaine du drame liturgique proprement dit, il ressort des textes que la Résurrection fut mieux servie que la Passion elle-même. On sait comment celle-ci devait inspirer la littérature des Mystères, du jour où le drame religieux eut rompu avec la liturgie. Il semble étonnant qu'il n'y ait pas eu quelques tentatives visant à représenter la Passion elle-même à l'intérieur des églises, en connexion étroite avec la liturgie.

A ce propos, M. Young remarque que c'est à tort que certains historiens (et je suis du nombre) ont cru faire remonter au haut moyen âge la récitation tripartite de la Passion durant la semaine sainte : cette erreur résulterait d'une fausse interprétation de certaines indications manuscrites. Cet usage, d'un effet si dramatique, loin d'être aux origines du drame liturgique, en fut plutôt un effet constatable seulement à la fin du moyen âge. Notons cependant que Durand de Mende, dans son Rational, indique des variations de voix, dans la lecture de la Passion, selon qu'il s'agit du Christ ou des Juifs (Cf. *R. A.*, octobre 1934, p. 426).

En fait, M. Young reconnaît qu'« on n'entend pas parler de dramatisation de la Passion avant le treizième siècle et que, même après cette date, les *évidences* de semblables Jeux sont extrêmement rares ». M. Young ne fait intervenir ici qu'un texte assez court du XIII[e] siècle, représenté dans le lieu du *mandatum*, et un

texte plus long, un véritable *Ludus de Passione* mais dont le lien avec une fonction liturgique n'apparaît pas clairement.

C'est surtout sous la forme incomplète des *Lamentations de la Vierge* devant la Croix, les fameux *Planctus*, que la Passion donna lieu à quelques scènes dramatiques insérées dans la liturgie au moment de l'adoration de la croix. M. Young fait intervenir aux origines de la littérature des *Planctus* un texte des Méditations de saint Augustin et je crois comprendre qu'il y voit une preuve que, dès ce temps-là, le sentiment de la compassion de la Sainte Vierge était déjà vivant dans l'Eglise. Mais ces méditations sont en réalité apocryphes et elles ne remontent pas plus haut que le moyen âge. Restons-en donc, pour l'antiquité, au texte des Evangiles canoniques, éclairé par l'Evangile apocryphe de Nicodème. Il semble que nos pères du moyen âge sentirent, au fond de leurs âmes, qu'il y aurait eu comme une profanation à exprimer au trop grand jour, à dramatiser avec emphase la douleur de la Vierge au pied de la Croix. Ce n'est pas tant dans le théâtre que dans les livres de prières qu'il en faut suivre l'évolution et aussi dans l'art où dès les temps les plus reculés, l'usage avait été de faire figurer à côté du Christ crucifié sa Mère et saint Jean. Du *Ludus de Passione* des *Carmina burana*, retenons cette scène pathétique : la Vierge embrassant saint Jean et lui chantant

Mi Joannes, planctum move
Plange mecum, fili nove.

La même infiltration dramatique, que nous venons de relever dans les cérémonies de la Semaine sainte se constate dans celles de la Nativité. Si nous en parlons, au rebours de la logique, seulement à cette place, c'est que le mouvement paraît avoir débuté par les premières. Au *Quem Quaeritis in sepulchro* ne tarda pas toutefois à faire écho, dans les églises médiévales, le *Quem quaeretis in praesepe pastores*, pareillement dialogué et chanté, le plus souvent entre les matines et l'introit de la messe *Puer natus est*.

Le *Jeu de Noël*, calqué sur le Jeu de Pâques, ne fut guère à l'origine, par exemple dès le XIe siècle, à Limoges, qu'un dialogue chanté, très succinct, venant s'ajouter aux textes tradi-

tionnels. Peu ou pas de mise en scène ; la piété des fidèles était invitée à se reporter en esprit à la grotte de Bethléem, et on pensait que l'autel suffisait à représenter symboliquement la crèche, conformément à des conceptions déjà familières au christianisme antique.

On en vint à trouver un peu fade ce symbolisme ou, plus vraisemblablement, on le trouva trop théologique pour les âmes peu compliquées. Malgré le silence des textes à ce sujet, il est à croire qu'en plus d'un endroit, on en était venu à placer sur l'autel ou derrière l'autel une crèche véritable, dès avant le temps où saint François d'Assise, à Greccio, devait rendre populaire ce genre de dévotion. Dans la suite, l'élan général vers le pathétique l'emporta sur la sobriété discrète des premiers essais. Déjà, en Italie et cela dès le xe siècle, des diacres induts représentent les anges et deux chanteurs les bergers. A Padoue, au xiiie siècle, on ne craignit pas de faire ainsi figurer jusqu'aux sages-femmes. Et désormais le jeu de la Nativité est un véritable spectacle : l'*Officium Pastorum*, qui se joue avant les Matines. En France nous en avons l'équivalent dans le célèbre *Office des Bergers* de la cathédrale de Rouen.

Nous pouvons nous arrêter à cet exemple, qui nous montre le cycle dominical amplement pourvu en fait de drames liturgiques. Il suffira pour terminer ce rapide inventaire de dire en quelques mots comment le sanctoral fut l'objet du même traitement. Les Fêtes de la Sainte-Vierge — les chrétiens du moyen âge, les clercs ou les poètes à l'affût d'inventions capables d'instruire, d'édifier et de plaire ne manquèrent pas de s'en apercevoir — se prêtaient admirablement à une orchestration dramatique. Nous l'avons noté plus haut à propos du jeu de la Présentation. Ailleurs, à peu près dans le même temps, le drame de l'Annonciation — le livre de M. Karl Young le prouve clairement — n'avait pas moins de splendeur : il semble avoir eu parfois pour théâtre une place publique, peut-être le parvis d'une église, devant une madone spécialement vénérée. Il comportait essentiellement le dialogue de la Vierge et de l'ange ; c'est-à-dire les éléments essentiels de l'*Angelus* actuel ; celui-ci ne serait-il pas par hasard un organe témoin, un bloc erratique détaché d'un drame liturgique ?

Après la Vierge Marie, nous retrouvons les saints, d'abord ceux de l'Ancien Testament, les patriarches qui ont eu leur place

dans l'*Ordo Prophetarum* dans lequel on voit apparaître, avec Jacob et Rebecca, Isaac. Citons seulement la description savoureuse de celui-ci :

Ysaac vite senectus
Mundi designat defectus
sed oculi caligantes
lumen religionis
in nova superstitionis
preostendunt convertendum
vobis quod est preeavendum.

L'épisode biblique de *Joseph vendu par ses frères*, type de la trahison du Christ, forme l'*Ordo Joseph*, joué au XIIIe siècle à la cathédrale de Laon. Dès le XIIe siècle, les étudiants de Beauvais avaient mis en scène le prophète Daniel.

Le Nouveau Testament fut également exploité et cela donna lieu par exemple, au *Sponsus*, jeu des Vierges sages et des vierges folles, comme à Saint-Martial de Limoges dès le XIe siècle. Les Bavarois du Tegernsee allèrent jusqu'à consacrer un spectacle à l'*Antechrist*.

Disons enfin que saint Nicolas eut lui aussi son *Jeu* et ce ne fut pas le moins aimé.

Mais désormais, vers la fin du moyen âge, dans ces Jeux consacrés aux saints, on s'écarte visiblement de la liturgie : l'atmosphère est plus biblique, ou hagiographique, que vraiment liturgique. Nous sommes parvenus au terme de l'évolution avec les Mystères proprement dits. De plus en plus d'ailleurs les autorités ecclésiastiques se défient du drame liturgique et elles ont tendance à exclure des églises les Jeux qui participent davantage du théâtre que du culte. Les *Mystères* furent dès lors abandonnés aux laïcs.

La réaction ecclésiastique était justifiée par des abus peu défendables comme la Fête des fous. Elle eut pour résultat d'entraîner la décadence du drame proprement liturgique qui, au moins dans certains cas, n'avait manqué ni de grandeur ni de bienfaisance spirituelle. On ne saurait d'ailleurs oublier qu'il était en germe dans la liturgie traditionnelle et que Guardini n'a pas tort lorsqu'il présente la liturgie comme une sorte de jeu, un jeu où la

sensibilité a sa part, pour préparer les voies du Verbe illuminant l'intelligence. Si nos aïeux ont peut-être excédé dans ce sens, le principe fondamental de leurs initiatives garde sa valeur et c'est peut-être pour l'avoir trop négligé depuis le XVIIe siècle que la liturgie a semblé perdre de sa saveur, de son intérêt pour la masse des fidèles, de son emprise sur la vie quotidienne. Du moyen âge, il faut garder au moins cette leçon que la liturgie traditionnelle est autre chose qu'un code de formules archaïques, qu'elle est capable de faire une place aux aspirations nouvelles qui ne sont le plus souvent qu'un retour aux sources éternelles et que, sans rien perdre de sa divine substance, elle se trouve toujours merveilleusement accordée aux besoins des âmes : à une condition, c'est que celles-ci ne cessent pas d'apercevoir, dans la lumière de leur foi, les traits qui rattachent les rites liturgiques au mystère plénier du Christ sauveur.

E. DUMOUTET.

SUR LE DEVOIR D'IMPRÉVOYANCE

« Qu'il y aura de jolies choses à dire sur le devoir d'imprévoyance ! », écrivait Jacques Rivière dans « A la trace de Dieu ». Paradoxe, boutade, amour du scandale, serions-nous tentés de dire ; car enfin la sagesse des individus et des peuples n'a-t-elle pas canonisé la prévoyance, sœur de la prudence, et l'insouciance ne s'avère-t-elle pas souvent la pire des conseillères ?... Et pourtant, il faudrait plaindre ceux qui, agacés par l'apparence d'une ironie messéante, jugeraient avec dédain les réflexions de Mme Isabelle Rivière sur « le devoir d'imprévoyance[1] » et, au nom du bon sens et de l'expérience se priveraient d'un bienfaisant contact avec le plus authentique esprit de l'évangile. N'est-ce pas Jésus qui nous a appris à vivre dans l'actuel et à prier le Père de nous donner « *aujourd'hui* le pain nécessaire à notre subsistance » ? N'est-ce pas lui qui nous a arrachés à nos préoccupations par des enseignements comme ceux-ci : « N'ayez point de souci du lendemain ; le lendemain aura souci de lui-même. A chaque jour suffit sa peine[2]... Ne soyez pas en suspens dans l'inquiétude. » Et Dieu n'orientait-il pas déjà les âmes vers une pareille libération quand, aux jours de l'Exode, il s'irritait contre le « peuple enflammé de convoitise » qui faisait des provisions de cailles[3] ou de manne[4], au mépris de la confiance en Yahweh ?

Il ne s'agit pas de tout prévoir et de tout calculer au point de vouloir asservir tout l'avenir à ses plans humains ; « ne rien vouloir laisser au hasard dans la journée de demain, c'est refuser en elle la part de Dieu, c'est en faire une chose définie, ...fermée, immuable, ...déjà morte, ... qui nous fait redescendre avec

1. 1 volume aux Editions du Cerf.
2. *Mathieu*, VI, 34.
3. *Nombres* XI.
4. *Exode* XVI.

elle jusqu'aux limites que nous lui avons nous-mêmes tracées. Ruineuse conquête, à côté de ce grand morceau d'inexploré » qui loin qu'on l'enchaîne est prêts à « nous conduire sur la route qui mène à Dieu » (p. 150). Saint Vincent de Paul n'avait-il pas déjà dit avec sa surnaturelle saveur : « Que ceux-là honorent souverainement Notre-Seigneur qui suivent la sainte Providence et qui n'enjambent pas sur elle ! »

C'est donc sagesse chrétienne de faire crédit à Dieu pour le lendemain ; c'est aussi la leçon du bon sens, et il faudrait citer ici les pages d'une douce ironie où Mme Isabelle Rivière souligne que bien souvent le souci de la prévoyance matérielle n'est que « sottise et gaspillage » : tels les Hébreux amassant des provisions de manne où les vers eurent tôt fait de répandre l'infection, telles ces ménagères entassant, au début de la dernière guerre, kilogs de sucre, sacs de farine, œufs, caisses de pommes tapées, riz, lait condensé, etc., pour aboutir, en fin de compte, à une hausse effrénée des prix et au gaspillage de trop d'aliments gâtés ou pourris ; telles encore ces bonnes personnes s'obligeant chaque jour à manger des fruits attaqués, « pour qu'ils ne soient pas perdus » et laissant les belles pêches et les prunes juteuses se gâter pour le lendemain !

Mais c'est en matière financière que se pose avec le plus d'acuité le problème de la prévoyance matérielle. Que penser des soucis de l'homme d'argent et du propriétaire ? Comment conserver une âme libre et détachée tout en sauvegardant de légitimes préoccupations ? L'Ecriture semble sans pitié pour les riches, soit qu'elle les condamne, soit qu'elle leur enjoigne de dures exigences ; on connaît les malédictions du Christ à l'égard des fortunés sans compassion pour les misères de leurs frères ; Isaïe disait déjà : « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace, et qu'ils habitent seuls au milieu du pays ! » Et Jésus ne condamne-t-il pas la possession des richesses quand il répète à maintes reprises : « Va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres[2]. » — « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumônes[3] » ?

C'est que l'argent risque fort d'engendrer l'inquiétude et

1. *Isaïe*, V, 8.
2. *Marc*, X, 21.
3. *Luc*, XII, 33.

l'amertume ; Mme Isabelle Rivière nous peint le pauvre enfant de riche saturé dès sa naissance et « rendu inapte à sentir et à vivre... : il ne connaîtra tout bonheur qu'émoussé, tout sentiment que vidé de sa sève ; il ne goûtera rien, il ne fera rien, il ne saura que traîner, au milieu de ses goûters et de ses cadeaux trop nombreux son « désœuvrement blasé » et son ennui d'enfant gâté. « Seigneur, ayez pitié de ces parents qui s'acharnent à ôter du chemin de leurs petits tout effort, quel qu'il soit, l'effort du travail, l'effort de la pensée, l'effort de l'amour, en un mot l'exercice de vivre ! » (p. 55-59). Même lorsqu'une âme s'est libérée par le don de soi, l'amour de l'argent risque encore de la ressaisir et de l'asservir. « Les disciples, qui ont tout quitté pour suivre Jésus, à certains jours le respect de l'argent leur revient, comme une vieille habitude perdue qui vous remonte. Le souci de l'économie tout à coup les ressaisit et les aveugle. » Quand la Madeleine, survenant pendant le repas chez Simon, répand sur la tête de Jésus « un parfum de nard pur d'un grand prix, les sages disciples se scandalisent. Quel absurde gaspillage ! « Pourquoi perdre ainsi ce parfum ?... disaient-ils. Cœurs encore empoisonnés par ce vieux goût de l'argent, par cette croyance indéracinable à sa primauté sur toutes autres valeurs ! » (p. 99).

Est-ce à dire que la richesse soit toujours un mal et qu'on ne puisse en faire un bon usage ? Heureusement non. « Il y a, dans le monde, des riches pour qui l'argent n'est que le signe de la mission qu'ils ont reçue de faire du bonheur pour les autres, et le moyen d'y réussir, de créer de grandes et belles choses, par amour et non par calcul — des riches, s'ils étaient ruinés demain, qui sauraient dire comme le saint homme Job : « Dieu a donné, Dieu a ôté ; que le nom de Dieu soit béni ! » (p. 73). Au fond, l'argent est souvent une dangereuse tentation, mais il n'est en lui-même ni un bien ni un mal, tout dépend de l'attitude que l'on adopte à son égard : « Il y a des gens qui placent dans leur vie l'argent au-dessus de toutes choses : bonté, beauté, vérité, amitié, amour, et Dieu lui-même ; il y en a d'autres qui le mettent au-dessous de tout cela, et ce sont eux qui lui donnent sa vraie place... L'argent n'a de pouvoir malfaisant que par le respect démesuré qu'on lui porte... Servons-nous donc de l'argent, puisqu'il est là pour nous servir ; mais ne lui soyons point asservis. Et qu'il soit le dernier dans notre maison : l'étranger

douteux à qui nous ne ferons jamais confiance, à qui nous tiendrons toujours notre cœur fermé » (p. 71). Il est vrai, cette attitude est difficile, une existence aisée et fortunée s'accompagne souvent d'un certain attachement inconscient à ce qui permet de jouir du confort, et trop de riches ignorent le prix de ce qui ne leur a jamais été refusé : « Comme on ne pense à la merveille que c'est d'avoir de l'air à respirer qu'on moment où l'on étouffe, on n'apprend la valeur de tout bien que dans l'instant où il vous fait défaut... Le manque est nécessaire pour donner aux choses leur relief... Or, l'être qui ne sait point la valeur du bien qu'il possède, comment se représenterait-il la souffrance de qui en est privé ? » N'est-ce pas là ce qu'il y a de plus dangereux dans la richesse ?

Vive donc une certaine pauvreté qui nous apprend le prix des choses et vive la fortune pour qui ne s'y asservit pas, mais la fait servir au soulagement de ses frères !

Faut-il croire cependant que seuls l'argent et les biens encombrent la vie et entraînent l'âme ? Hélas ! l'homme a su ajouter à cela bien d'autres soucis et, pauvre ou riche, il s'ingénie de mille façons à compliquer son existence et à chasser la paix de son cœur. Le grand mal, n'est-ce pas l'incessante prévoyance, la continuelle inquiétude du lendemain, la hantise des calamités possibles, la préoccupation de mille projets et combinaisons à édifier ? « Si c'est ça la vie, de s'agiter, de se tracasser, d'échafauder pour demain mille plans prêts à répondre à mille conjonctures dont pas une ne se présentera, de préparer les outils pour mille travaux, quand ce sera un mille et unième qui nous sera demandé — et on nous apportera les outils avec la commande, — de prévoir toutes les catastrophes en piétinant dans l'impuissance d'y parer, de nous répandre dans ce demain qui n'est pas même formé, comme on viderait du vin dans une cuve à laquelle le tonnelier n'aurait pas encore mis de fond, notre devoir ne serait-il pas justement d'essayer de faire de la nôtre quelque chose de moins fébrile, de moins épuisant, de mieux employé ?... Nous avons assez à faire pour suffire à tout ce qui est, aujourd'hui, et qu'il faut utiliser ou combattre, ...sans aller répandre à l'aveuglette notre cœur, notre courage, notre travail, sur ce que nous ne pouvons encore ni voir, ni atteindre, sur ce qui n'est pas encore né. Quand l'événement se présentera, il sera temps de lui faire face... Pour l'instant des travaux plus pressants nous ré-

clament, et notre devoir est de ne penser à rien d'autre qu'à les remplir de notre mieux... Nous sommes construits pour voir tout juste ce qui est devant nous dans l'instant présent, non pas pour plonger dans l'instant suivant encore scellé par Dieu[1]... » On aime, en face de ces textes, à évoquer les mots de Péguy : « Ils veulent toujours [dit Dieu] faire mon métier qui est de peser le lendemain.

Ils ne veulent jamais faire le leur, qui est de le subir...

Je n'aime pas, dit Dieu, l'homme qui spécule sur demain.

Je n'aime pas celui qui sait mieux que moi ce que je vais faire.

Je n'aime pas celui qui sait ce que je ferai demain[2]... »

Est-ce qu'à travers toutes ces réflexions ne se justifie pas peu à peu le « devoir d'imprévoyance », et ce qui n'apparaissait tout d'abord que boutade paradoxale ne se colore-t-il pas de surnaturelle sagesse ? La grande leçon chrétienne n'est pas la spéculation sur le lendemain, mais l'acceptation du moment présent tel qu'il est : « Prenons de chaque instant ce qu'il nous apporte et utilisons-le. Si c'est de la joie, goûtons-là sans arrière-pensée ; si c'est de la souffrance, elle a sa nécessité aussi, et la vouloir fuir c'est refuser encore notre bien » (p. 159). Dans cette perspective, l'imprévoyance n'est plus folie, mais abandon et confiance en Dieu qui a soin de ses enfants. « Les lionceaux peuvent connaître la disette et la faim, mais ceux qui cherchent le Seigneur ne seront privés d'aucun bien[3]. » Ce n'est pas au chrétien qui a médité les textes révélés que l'enseignement de Mme Rivière apparaîtra fantaisie déplacée ; il se rappelle ce que chantait David au soir de sa vie : « J'ai été jeune, me voilà vieux, et je n'ai point vu le juste abandonné, ni sa postérité mendiant son pain[4]. » Il se rappelle surtout ce que saint Paul développe magnifiquement en écrivant aux Corinthiens : « Celui qui fournit la semence au semeur et du pain pour sa nourriture, vous fournira la semence, à vous aussi, et la multipliera, et il fera croître les fruits de votre justice, et vous serez ainsi enrichis à tous égards[5] »

1. *Sur le devoir d'imprévoyance*, p. 114-119.
2. *Le mystère des Saints Innocents*, pp. 66 et 41.
3. *Ps. XXXIV*, 11.
4. *Ps. XXXVII*, 25.
5. II Cor. IX, 10-11.
6. Matt., V, 45.

Pourquoi donc toujours craindre l'avenir, pourquoi donc être dans l'appréhension de quelque catastrophe, pourquoi se mettre en garde par une prévoyance trop humaine contre je ne sais quelle surprise de Dieu à l'affût de notre malheur ? « Dieu... « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes[6]. » Il appelle au bonheur avec l'enfant, avec le saint, toute cette tourbe mauvaise que nous sommes, couverte de péchés, rétive, boudeuse, obstinée à refuser ses dons, à s'arracher à sa douce étreinte, à fuir l'abri de sa protection. A nous aussi il promet salut et joie en son sein, pourvu seulement que nous le voulions... » (p. 170).

Que conclure de cet itinéraire capricieux qu'à grands pas nous retraçons après Mme Isabelle Rivière ? Il semble que pour tout synthétiser en quelques mots on pourrait trouver le fondement dernier du « devoir d'imprévoyance » dans trois exigences authentiquement chrétiennes : la prudence — l'obéissance — le détachement.

La prudence, tout d'abord : oh ! non pas cette « prudence humaine, avare et brouillonne, tendue, soucieuse, rétive, qui prétend régenter elle-même toutes choses, placer dans les mains de l'homme tous les fils conducteurs de sa vie, et surtout défendre cette vie contre l'intrusion de Dieu », mais « une prudence fille de Dieu, libre, docile et gaie, qui, ayant une fois remis l'homme entre les mains du Père, ne s'occupe plus que de seconder humblement l'action de Dieu », la prudence qui consiste à « être tout entier présent dans le présent, sans vaine agitation comme sans hésitation peureuse », une prudence non pas inquiète, mais vigilante, car elle a « deux craintes : celle d'entraver l'action de Dieu, celle de laisser passer un de ses signes sans y répondre » (p. 186-189).

En second lieu, l'obéissance, une obéissance sans précautions ni mesure, soucieuse non d'échanger, mais de donner, prête non seulement à « l'abandon total entre les mains du Maître, mais à l'oubli complet de soi-même en lui, à l'humilité parfaite » (p. 198). « Obéir, c'est se mettre tout entier au service de celui qui ordonne ; c'est se donner sans réserve et sans peur, soi et tout ce que l'on possède ; c'est utiliser son plaisir, sa commodité, son intérêt, — du moins ce que l'on croit tel — c'est s'oublier soi-même, corps et âme, c'est à la lettre devenir la chose

du maître. « L'obéissance est la mesure de l'amour[1] », écrivait le Père Charles de Foucauld » (p. 196).

Enfin, couronnant le tout, le détachement, le vrai, celui qui ne se paie pas de mots, — et cela va loin ! Il faut savoir être tout pour les autres, et rien devant Dieu, aimer les faibles, les médiocres, les pécheurs, employer sans compter sa force à guérir leur faiblesse, ses trésors à combler leur médiocrité, sa vertu à les tirer de leur péché, — et se supporter soi-même faible, médiocre et pécheur devant Dieu et devant les autres, — se donner à fond, sans en tirer aucun orgueil, se dépouiller de toute économie de soi-même ! En face de toutes ces exigences, que d'obstacles qui se dressent et qu'on aimerait à analyser avec Mme Rivière ; on nous pardonnera d'en citer au moins quelques-uns : la « crainte avare de ne pas nous suffire à nous-mêmes » (p. 210) — l'humeur chagrine — l'acceptation égoïste de la fatigue — la complaisance en soi-même. Ecoutez notre psychologue : « ...Qui dira de quel égoïsme, de quelle avarice est le manteau la simple et banale mauvaise humeur, où l'on se laisse aller si facilement, dont on s'absout si légèrement. On a subi quelque fatigue, quelque retard, quelque déception — c'est-à-dire : on a donné un peu plus de son temps, un peu plus de soi-même qu'on ne consentait — alors, furieux, on se retourne contre l'innocent qui est près de soi pour lui en faire payer le dommage... Les sourcis froncés, nerveux, on passe le déjeuner à mariner dans son dépit, à trouver tout exécrable, à envoyer tout promener, pendant que les autres baissent la tête, l'appétit coupé, une grande tristesse au cœur s'ils sont très bons, une sourde rancune et l'impatience de s'évader s'ils ont pour vous la même sorte d'amour que vous leur témoignez » (p. 215-216). « Combien il est rare que l'on fasse effort pour surmonter sa fatigue, son ennui, afin d'être simplement agréable aux siens ! Et de combien de maux est responsable cette quotidienne lâcheté[2] ! » — Même pour ceux qui se dépensent avec générosité au service des autres, quelle rareté que le don total dans le détachement absolu de soi-même : « Il est beau de se donner, de se dévouer, de s'user pour qui l'on aime ! C'est un grand enivrement que de se dire : « Cette âme avait besoin de moi ; je lui fais du bien... Que serait-elle devenue sans moi ? » Mais cela risque de rester un grand

1. *Ecrits spirituels*, de Gigord, p. 215.
2. P. 217.

enivrement, qui a sa source dans la complaisance en moi, dans le plaisir que me donne la contemplation de ma noblesse, de ma richesse, de ma générosité » (p. 229).

On voit par tous ces traits quelle sagesse humaine et quel esprit surnaturel recèle l'ouvrage de Mme Isabelle Rivière, et l'on peut, sans amour du paradoxe, la prendre pour guide dans cette marche vers la libération où l'âme, délivrée de la prévoyance matérielle, en garde contre la prévoyance spirituelle, et se défendant contre l'économie de soi-même, trouve le secret de la paix et de la joie. On peut se défendre contre un entraîneur qui ne nous ménage pas, on peut se cabrer contre ce qui paraît d'abord imprudence de langage, on est peu à peu saisi, captivé, convaincu.

Pourtant — ne faut-il pas être pleinement loyal ? — on nous pardonnera en terminant cette trop longue analyse de signaler quelques petites taches qui jettent çà et là un peu d'ombre sur une analyse par ailleurs si fine et si persuasive.

S'il faut louer l'auteur d'avoir employé un ton familier et de bavarder avec ses lecteurs plutôt que de leur prêcher, on peut regretter que ce genre attrayant, mais difficile, soit parfois déparé par une abondance trop grande de style, des longueurs inutiles, des comparaisons un peu vulgaires, on serait tenté de dire si l'on ne craignait l'injustice : quelques manques de goût ; ainsi, le chapitre IV de la 1re partie ne gagnerait-il pas à subir quelques retouches et quelques suppressions qui ne feraient que renforcer l'argumentation ?

On aimerait aussi que certaines outrances de langage disparaissent qui risquent d'irriter ceux qui sont désignés par l'écrivain. Pourquoi par exemple ces mots trop durs à l'égard des âmes qui n'ont pas trouvé la lumière : « Devant tous [Dieu]... est présent tout le long de la vie, pour tous également évident... Tous le voient... Si vous ne le voyez pas, c'est que vous vous le cachez volontairement... L'avarice est à la base de toute incroyance... Jamais assez de signes, ...assez de garanties ! Quelle peur de payer Dieu plus cher qu'il ne vaut ! Parcimonie honteuse, basse lésinerie du cœur ! » Comme le rappelait J. Guitton à la Semaine sociale de Nice, n'accusons pas trop facilement les âmes de pécher contre la lumière ; il y a des nuits dans la marche vers Dieu où l'incroyant n'est pas déloyal.

Pourquoi enfin certaines exagérations de ton viennent-elles af-

faiblir la force persuasive du raisonnement ? On trouverait au chapitre V de la 3e partie plusieurs exemples de ce travers, en particulier aux pages 312 et 327. Citons seulement ces lignes qui dépassent certainement la vraie notion de l'inutile par une condamnation excessive : « Une partie de bridge est chose radicalement, irrémédiablement inutile. Ce n'est pas celui qui reste hors du jeu qui est le mort, mais bien celui qui est dedans, qui s'est laissé soustraire pour une heure à la réalité. Ce n'est pas seulement le temps qu'il a tué pendant cette heure, mais aussi l'être qu'il était pendant ces minutes-là, qui s'est éteint sans postérité, ce même morceau de sa vie qu'il n'a point vécu, puisqu'il n'en a rien fait, qui est tombé de lui sans laisser de semence » (p. 305-306). Il est permis d'être moins sévère !

Cependant, mis à part ces légers défauts et aussi quelques affirmations un peu paradoxales, on ne peut que remercier Mme Isabelle Rivière d'avoir aidé les âmes à vivre pleinement dans l'instant présent, à l'abri des inquiétudes malsaines et sans autre attitude que l'abandon confiant entre les mains du Père.

JOSEPH BASSEVILLE.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

UN MANUEL D'ACTION CATHOLIQUE[1]

Beaucoup parlent aujourd'hui de l' « Action Catholique » et parmi eux plus d'un la connaissent mal, parce que souvent par ouï-dire, et du fait d'en avoir entendu qui ne l'aimaient pas. Mgr Luigi Civardi, qui nous l'apprend, est de ceux qui l'aiment et en parlent avec compétence[2]. Il y a tout avantage à lire son *Manuel d'Action Catholique*, ouvrage que depuis plusieurs années sans cesse il remet sur le métier.

Pour en faciliter l'étude aux lecteurs français, un chanoine belge, *J. Claes*, vient d'en traduire la première partie, la partie spéculative et théorique ; la forme en est claire, simple et généralement correcte. S'il y a exceptionnellement quelques incorrections (p. ex. page 227 « de tout quoi il résulte) » belgicisme n'est-ce pas ? ce n'est pas aux dépens de la clarté.

Le volume se donne comme un essai de synthèse. La synthèse, harmonieuse, parfaitement équilibrée, est bien de l'auteur, mais les éléments dont elle est faite sont des textes officiels ou des parties de textes officiels des Papes, de Pie IX à Pie XI. Et c'est sans doute cette présence de quelques lignes de Pie IX qui permet à l'auteur de la présenter à plusieurs reprises, et peut-être avec une nuance d'arbitraire comme le premier pas de l'Action Catholique.

Deux parties à peu près égales dans le volume. L'Action

1. Manuel d'Action Catholique. Essai théorique, par Mgr L. Civardi. Traduit de l'italien par le Chanoine J. Claes, in-8°, 357 pages. Lethielleux, Paris.

2. Mgr Civardi est le directeur de l'*Assitante Ecclesiastico*, organe du collège des aumôniers généraux de l'Action Catholique italienne.

Catholique est d'abord étudiée *en elle-même*, puis *dans ses rapports* avec tout ce qui la touche ou lui ressemble !

En elle-même, dans cinq chapitres, l'auteur nous la présente comme « la participation des laïques catholiques à l'apostolat hiérarchique, pour la défense des principes religieux et moraux, pour le développement d'une saine et bienfaisante action sociale, sous la conduite de la hiérarchie ecclésiastique, en dehors èt au-dessus de tous les partis politiques, afin d'instaurer la vie catholique dans la famille et dans la société ».

Son but immédiat est la formation des âmes de ses membres « s'instruire pour instruire » ; il aurait tout aussi bien pu dire « se former pour former », formation complète, c'est-à-dire à la fois religieuse, morale, sociale et apostolique. Apprendre à devenir chrétien, intellectuellement, moralement, socialement, et en même temps à devenir apôtre. Cette formation intégrale prépare les membres de l'A. C. à coopérer activement à la vie religieuse de la société pour l'obtention de certains buts particuliers dont les principaux sont actuellement : la diffusion de la pensée chrétienne, la rénovation chrétienne de la famille, la défense des droits de l'Eglise, l'école, la presse, le relèvement de la moralité, la solution chrétienne de la question sociale, la pénétration de l'esprit chrétien dans toute la vie civile. Et Gilson et J. Maritain, des théoriciens eux aussi, en langage plus philosophique et plus savant, nous exposaient récemment des vues tout à fait semblables en des livres et des articles que l'Essai de Mgr Civardi prépare à comprendre, et ne dispense pas de lire. Tous ces buts particuliers qui pourraient n'être pas les mêmes à toutes les époques sont les moyens les plus efficaces à l'heure actuelle de procurer l'avènement du royaume du Christ. But social sans doute, mais surtout et spécifiquement religieux, c'est le but de tout apostolat chrétien, le but de l'Eglise ici-bàs. Et ce n'est pas pour surprendre, puisque l'A. C. est la participation des laïques à cet apostolat lui-même. Elle est dans son essence, dans son sens large quelque chose d'aussi ancien que le christianisme, la pratique par les laïques de la charité chrétienne. Ce qu'il y a de nouveau, de spécial en elle aujourd'hui, c'est que cette pratique de la charité sous forme d'apostolat se fait sous la direction et par mandat officiel de la hiérarchie.

Une des caractéristiques de cet apostolat, c'est qu'il est universel : dans ses fins, il vise toute la vie chrétienne ; dans ses

moyens, il s'intéresse à toutes les entreprises qui directement ou indirectement servent le règne du Christ ; il est universel dans l'espace, et ne s'arrête à la frontière d'aucun pays : il a partout à s'exercer.

Cette action catholique, toujours obligatoire pour le vrai chrétien, sous sa forme essentielle et rudimentaire, est devenue de nos jours plus nécessaire et vraiment urgente, à cause tout à la fois, et de l'insuffisance du clergé, et de la pénétration de l'esprit païen au milieu de masses encore extérieurement chrétiennes, superficiellement chrétiennes, mais déjà profondément atteintes. Plus nécessaire, absolument irremplaçable — le traducteur sans doute a voulu dire indispensable — elle a reçu des derniers Papes, et surtout de Pie XI, son actuelle organisation. Tout un chapitre, le IVe, qui n'est ni le moins utile à consulter, ni le moins suggestif, est consacré à décrire et aussi justifier cette organisation : organisation en fonction de la hiérarchie juridictionnelle de l'Eglise, organisation interne, en fonction des éléments eux-mêmes dont est composée l'A.C.

En fonction de la hiérarchie : trois degré dans l'A.C. : un centre d'unité dans les limites de chaque nation sous la haute juridiction de ceux que le Pape mandate ; au-dessous unité dans le cadre diocésain, et au degré inférieur unité dans le cadre paroissial, la paroisse étant la cellule de l'A.C. A chacun de ces degrés, l'A.C. se subdivise ou tend à se subdiviser pour son organisation intérieure en quatre sections ou séries : les hommes, les femmes, les jeunes gens et les jeunes filles. Tous ces groupements, à tous les degrés, dans toutes les branches, sont administrés et dirigés, sous le contrôle et par mandat de la hiérarchie de l'Eglise, par des comités et par des présidents laïcs, assistés de prêtres qui ne sont pas des directeurs, des maîtres, mais des éducateurs, des animateurs, des anges tutélaires pour les groupes, et mieux encore pour chacun des membres. Le groupe avec son comité laïque, ses directeurs laïques, est le corps ; le prêtre est l'âme ; il vivifie, conserve, meut, mais ne supprime pas le corps et ses organes. « L'animateur ecclésiastique respecte les prérogatives statutaires de la présidence, et les attributions respectives des membres. Quand, non par esprit d'intrigue et de domination, mais pour le vrai bien de l'association, il se voit contraint de faire lui-même ce que d'autres devraient faire et ne font pas, soit par négligence, soit par incapacité, alors même il se rappelle qu'il doit être l'âme de l'as-

sociation, l'âme qui est toujours à l'œuvre et qu'on ne voit jamais, qui est partout, et n'apparaît en aucun endroit... à lui la charge, aux autres les honneurs. » C'est bien dit, bien pensé, et se réalisera si l'assistant ecclésiastique est un saint. Il s'en trouve et s'en trouvera, mais peut-être pas aussi souvent qu'il en sera besoin.

Une dernière partie, spéculative encore, étudie les *rapports de l'A.C.*, d'abord avec la hiérarchie. La hiérarchie a la direction. A l'A.C. l'exécution mais une exécution qui n'exclut pas pourtant un certain pouvoir directif secondaire et subordonné mais réel. Bien que la hiérarchie dirige, elle le fait de haut, de loin, elle indique des buts ; ce sont des laïques, et non des membres de la hiérarchie qui président à l'exécution. Et sur cette direction laïque, effective quoique subordonnée, le manuel a des pages à relire de temps en temps.

Il étudie ensuite les rapports de l'A.C. avec le Prêtre en tant que Prêtre, et non plus en tant qu'autorité juridictionnelle. Le Prêtre est au service spirituel, et non pas à la tête du groupe. Il est assistant, aumônier, mais n'est ni président ni directeur. Il trouvera dans ses rapports avec son groupe d'A.C. un moyen d'exercer de façon très méritoire toujours, très efficace la plupart du temps, le zèle apostolique, la charité débordante dont est tout plein son cœur de vrai Prêtre. Le *praeesse* que lui a prescrit l'*oportet* du pontife au jour de son ordination sera pour lui la première place à la tâche, à la peine, mais pas au volant.

Rapports de l'A.C. avec la politique. Rien à voir avec la politique purement technique, complètement étrangère à l'A.C. Il n'en est pas de même de la politique morale. En principe, l'A.C. reste en dehors et au-dessus des partis, n'intervenant indirectement, comme l'Eglise elle-même, que si la morale est en jeu. Si le groupe reste en dehors, chacun des membres, en cette matière de partis politiques, garde toute sa liberté, pourvu toutefois que les partis donnent des garanties sûres qu'ils respecteront les droits de Dieu et les lois de l'Eglise.

Rapports de l'A.C. avec les œuvres auxiliaires qu'elle ne remplace pas et qui ne la remplacent pas, qu'il s'agisse d'œuvres strictement religieuses, tiers-ordres, confréries, unions pieuses, ou d'œuvres d'apostolat non officiellement mandatées comme l'A.C. elle-même : bonne presse, écoles, unions catholiques du théâtre, du cinéma, etc...

Enfin, dernière étude, et dernier chapitre, les rapports de l'A.C. avec ce que l'auteur appelle les œuvres économico-sociales, c'est-à-dire avec les œuvres et unions professionnelles ou économiques d'inspiration chrétienne, et les rapports ici seront surtout de collaboration mutuelle. Si elles débordent l'action catholique, elles peuvent lui servir, et l'A.C. a tout intérêt à les favoriser pour son apostolat.

Tout ce qui nous est dit d'un bout à l'autre du manuel paraît bien conforme aux documents officiels abondamment cités. C'est logique, c'est cohérent, toutes qualités qui conviennent parfaitement à un *essai théorique*.

S'il est facile d'équilibrer une synthèse théorique, surtout quand on a la possibilité de choisir parmi les nombreux éléments que fournit la documentation officielle, il est incontestablement plus difficile de faire passer l'idée dans l'action, d'aller de la spéculation à la pratique. Les rouages de l'A.C., organisation externe, organisation interne, forme unitaire à base nationale, triple plan central, diocésain, paroissial, hiérarchie d'ordre et hiérarchie de juridiction, présidents, directeurs, comités, parties assistantes, ne doivent pas être, ne veulent pas être, et ne sont pas des rouages d'une immense horloge qu'il suffirait de remonter très régulièrement, et d'huiler abondamment, de temps à autre. Il s'agit de volontés humaines influencées par les lumières de la foi, par la force des vertus surnaturelles, et aussi par toute autre chose, le tempérament, les passions, les préventions, les ambiances, les préoccupations étrangères à l'esprit religieux.

Tout cela ne figure pas au programme de l'Essai théorique de l'A.C. L'auteur en dit assez, et surtout en laisse assez deviner aux lecteurs avertis, pour les convaincre que l'apostolat qu'il étudie, l'apostolat de l'action catholique, comme tout apostolat chrétien comme aussi toute vie vraiment chrétienne, est à base de renoncement, d'humilité, de sacrifice, de charité, de cette charité dont S. Paul qui se connaissait en action catholique a si bien décrit toutes les exigences. Elle est tout autant à base de confiance en la grâce de Dieu, qui seule peut l'impossible.

« S'instruire pour instruire », a dit l'auteur à propos du but immédiat poursuivi par les membres de l'A.C. Elargissant sa formule, il eût pu dire avec autant de vérité : « Se sanctifier pour sanctifier. »

Comment ne pas s'apercevoir, en terminant la lecture, que tout ce premier volume de Mgr Civardi sur l'A.C. pose avec urgence la question même dont il y a un an la R. Ap. a fait l'objet de son enquête. Si le deuxième volume annoncé, *La Pratique*, apporte une réponse, et tout le fait espérer, la Revue sera heureuse et fière de la faire connaître à ses lecteurs. Elle y verra la contribution la plus autorisée à l'enquête toujours ouverte et dont l'Essai théorique met en évidence toute l'actualité.

Victor LENOIR.

SUR L'ETAT ACTUEL DU CATHOLICISME FRANÇAIS

Les catholiques de l'étranger, y compris nos amis belges, sont parfois portés à juger assez sévèrement le catholicisme français. Ils sont surtout très sensibles aux statistiques trop véridiques qui dénoncent dans les campagnes françaises, un grand nombre de paroisses sans prêtres. Dans un récent article, d'ailleurs sympathique et modéré, consacré par un journal catholique d'Allemagne, au livre de M. GILSON, *Pour l'ordre catholique*, nous trouvions l'écho de cet état d'esprit, et aussi l'opinion que, pour beaucoup de catholiques français, la religion n'est plus guère qu'une façade au service du nationalisme[1]. Qu'il y a des faits de nature, non pas à justifier, mais à expliquer cette opinion, c'est trop évident. Il importe surtout de voir que le catholicisme français ne s'identifie pas à tel ou tel organe de la presse « mondaine » parisienne, que dans ses éléments les plus vivants, les plus actifs de nos jours, il échappe de plus en plus à des reproches de ce genre : c'est un esprit authentiquement catholique, intégralement chrétien sans compromission avec les « nuées » inquiétantes de tout ordre, de droite et de gauche, qui anime les initiatives si encourageantes qu'une enquête un peu approfondie ne tarde pas à découvrir à tous les points de l'horizon surtout chez les jeunes des mouvements spécialisés. N'avons-nous pas une *Jeunesse ouvrière Chré-*

1. Pourquoi ne pas dire que cet article a été publié par le *Junge Front* de Düsseldorff, journal qui vient à nouveau d'être interdit jusqu'à nouvel ordre par décision du Reich : à cause de sa courageuse campagne contre le néo-paganisme.

tienne pour les jeunes travailleurs de l'usine, dont la marche en avant, depuis 1926, révèle des progrès continus ? Un chiffre révélateur : le Journal bimensuel du mouvement tire à 100.000 exemplaires. Elle est doublée d'une J.O.C.F. à l'usage des jeunes filles dont les sections finiront bien par enserrer la France tout entière dans leurs filets salutaires. Le récent Congrès de Rennes a révélé la puissance de la *Jeunesse Maritime Chrétienne*, solidement établie dans nos principaux ports et qui n'a pas dit son dernier mot. Pour les terriens, les jeunes agriculteurs, la J.A.C., masculine ou féminine, est déjà plus qu'une espérance, au moins dans certaines régions. La J.E.C. masculine paraît plus lente à démarrer chez les élèves des lycées de l'Etat. Du moins le mouvement paraît moins vivant, à l'heure actuel, que la J.E.C.F. : dans les écoles primaires supérieures de filles (voir le Bulletin *Militantes*). Le récent *Bulletin des Anciens Elèves de Saint-Sulpice* décrivait avec bonheur le mouvement lancé, avec succès, dans les Ecoles d'Enfants de Troupe, officiers de demain.

En ce qui concerne les adultes, parmi les mouvements d'action catholique, non pas seulement de conservation, mais de *conquête*, il faut détacher les groupes catholiques de l'enseignement public. Un chiffre seulement : plus de 800 présents aux dernières « Journées Universitaires » (voir le *Bulletin Joseph-Lotte*). On sait que l'U.S.I.C. groupe la majorité des ingénieurs. La *Société de Saint-Luc* réunit, parmi les médecins, des effectifs non moins considérables. Et pourquoi ne pas signaler ici l'*Union catholique du Théâtre ?* Bien entendu, des points noirs subsistent. Quelques-uns de ces mouvements ne sont encore que des espérances : l'essentiel est de ne pas se décourager et de poursuivre les efforts commencés, en tenant compte des leçons de l'expérience. Nous savons bien que les masses ouvrières nous échappent encore dans leur ensemble, et que la bourgeoisie met trop souvent sur le même plan la religion et des intérêts humains de valeur très inégale. Nous sommes encore à pied d'œuvre. Trop de leviers de commande, dans la presse ou ailleurs, nous font défaut. Toujours est-il que, grâce à Dieu, le clergé n'est pas seul à besogner, il trouve et doit trouver de plus en plus des coopérateurs et des émules parmi les laïques, dans l'élite morale des laïques catholiques.



On aurait une impression très semblable en feuilletant quelques livres récemment parus.

Avez-vous lu le « Cinquième Cahier de la vingt-troisième série » des Cahiers de la Quinzaine (30, rue Monsieur-le-Prince, au rez-de-chaussée) ? Il a pour auteur M. Philippe GAUBERTEAU et pour titre... alléchant : *Musique et incarnation*. Il ne manque certainement pas d'intérêt puisqu'on y trouve surtout un commentaire de Claudel (dans le *Soulier de satin*) et de Charles Péguy : ce petit livre rejoint, sur le plan littéraire, des doctrines théologiques les plus sûres, celles notamment si traditionnelles, qui insistent sur l'unité du plan divin, de la Création et de la Rédemption, unité dont la clef de voûte est le Mystère de l'Incarnation. Et, soit dit en passant, il y a là une doctrine très riche en aperçus féconds et plus accessible peut-être au peuple fidèle que celle même du « Corps mystique » qui lui est d'ailleurs corrélative. Il est vraiment suggestif de voir combien nos grands écrivains catholiques d'aujourd'hui, les chefs de file des générations actuelles, sont les continuateurs, sans toujours le savoir, des Pères de l'Eglise. Comme le dit très bien Philippe Gauberteau, du mystère de l'Incarnation, du catholicisme véritable, il résulte avec évidence que le but (final) de l'action humaine est *spirituel*, que la prière est *nécessaire* et que ne l'est pas moins l'action humaine, destinée à prolonger l'Incarnation, à « réaliser » les convictions des vrais chrétiens.

Doctrine au fond très optimiste, et très encourageante. Doctrine qui a reçu et qui reçoit la confirmation des faits, dans les mouvements de jeunesse dont nous parlons plus haut, et aussi dans la vie des chrétiens et des prêtres d'élite qui sont les chevilles ouvrières, les animateurs de l'apostolat contemporain.

Parmi eux, détachons spécialement *L'abbé Louis Bridel*, dont une récente biographie par l'abbé CRUBLET (Bloud et Gay, 7 fr. 50) nous restitue la physionomie si attachante. Ce sera, je pense, une révélation pour certains, un stimulant pour tous, que de constater ici qu'un simple prêtre, essentiellement prêtre et sans rien abandonner de son idéal surnaturel, a réussi à mettre sur pieds toute une organisation d'œuvres sociales, et surtout plusieurs coopératives de production en pleine prospérité, malgré la crise :

l'esprit chrétien de ces œuvres nous autorise pleinement à voir là aussi le prolongement très authentique du Mystère de l'Incarnation.

Sur un plan différent, où l'humour a sa place, signalons enfin un nouveau « Broussillard » : *Le chanoine Broussillard dans la Brousse*, par Jacques Debout (Spes, 1933). L'histoire peut paraître un peu décevante de ce prêtre zélé aux prises avec des ouailles matérialisées si peu préparées à accueillir le divin Message. Mais le livre veut surtout signaler une détresse et « il conclut à la nécessité des cadres pour régénérer la brousse civilisée ». N'est-ce pas là précisément l'un des objectifs de l'Action catholique ? A nous de faire par notre persévérance, notre courage et notre prière que cet objectif soit prochainement atteint.

E. D.

CHRONIQUES

Chronique biblique. — Ancien Testament

1. Lusseau et Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. III, 2e partie, *Les Livres Prophétiques ;* in-8° de 569 pages. Paris, Téqui, 1934. Prix : 30 fr.
2. Paul Heinisch, *Das Buch Exodus uebersetzt und erklaert* (dans *Die Heilige Schrift des A. T.*) ; grand in-8° de xv-297 pages, avec deux cartes hors texte. Bonn, Peter Hanstein, 1934. Prix : M. 10,80.
3. Benoit Attout, *Les Premières Pages de la Bible :* in-16 de 139 pages. Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne, 1933. Prix : 7 fr.
4. Hans Schmidt, *Die Psalmen* (dans *Handbuch zum A. T.*) : grand in-8° de xii-258 pages. Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. Prix : M. 11,20.
5. Jean-Joseph Brierre-Narbonne, *Exégèse talmudique des Prophéties messianiques ;* in-fol. de 120 pages. Paris, Paul Geuthner, 1934. Prix : 50 fr.
6. Michel Honnorat, *Démonstration de la Parenté de la Langue chinoises avec les langues jathétiques, sémitiques et chamitiques ;* in-8° de 70 pages. Paris, Paul Geuthner, 1933. Prix: 16 francs.

1. Malgré la crise financière, le découragement de quelques libraires, et la frivolité du public de plus en plus incapable de lectures sérieuses ; en dépit des difficultés qui, dans le champ biblique, paralysent parfois le travailleur ; sans se laisser déconcerter par les morsures de la critique, MM. Lusseau et Collomb avancent méthodiquement dans la réalisation de leur program-

me : le tome III (2e partie) du *Manuel* étudie *les livres prophétiques* de l'Ancien Testament.

Le sujet, par lui-même des plus intéressants, est traité avec toutes les ressources de l'érudition, mais aussi dans la forme succincte, mesurée, parfaitement claire, qui convient à un manuel.

Après une courte introduction générale sur le nom et la vocation des prophètes d'Israël, la nature et les divers modes de l'action divine sur leur esprit, leur œuvre et les particularités de leur style, chacun de leurs écrits est analysé dans l'ordre chronologique. *Période assyrienne :* Amos, Osée, Isaïe, Michée, une partie des oracles de Jérémie, Sophonie, Nahum, Habacuc, Joël, Jonas. *Période chaldéenne :* derniers oracles de Jérémie, Baruch, Ezéchiel, Daniel, Abdias. *Période postexilienne :* Aggée, Zacharie, Malachie[1].

Pour l'interprétation des trois premiers chapitres d'Osée, les auteurs du *Manuel* s'étendent surtout sur la question, très controversée, de savoir si le mariage du prophète avec Gomer est réel ou fictif. Ils prennent parti pour un mariage réel, historique. Par contre, l'explication paraît trop brève sur un autre point du même sujet, également controversé, plus important pour l'application qu'il en faut faire à la conduite d'Israël : la femme du prophète a-t-elle été coupable *après le mariage*, ou seulement *avant* ? L'opinion du P. Buzy est ici admise : *le prophète a épousé une courtisane qui lui fut ensuite fidèle dans le mariage* (p. 82). Trois considérations semblent s'opposer fortement, et sans réponse plausible, à cette interprétation : 1. C'est seulement *après l'alliance* avec Iahvé, que l'on peut parler de *l'infidélité* d'Israël, qui est ici représentée. — 2. Impossible d'appeler « enfants de fornication » des enfants nés d'une *épouse fidèle*, après un mariage légitime. — 3. Le chapitre II accuse en termes formels *l'épouse infidèle*, la mère coupable. (Ces arguments sont brièvement expliqués dans la *Revue Apologétique*, 15 avril 1920, p. 101-2 ; 1er mars 1923, p. 687-8.)

Vient ensuite l'analyse des prophéties d'Isaïe. « Nous nous inspirerons de préférence des couclusions du P. Condamin, qui a proposé, comme on le sait, une restitution des strophes d'Isaïe, basée sur les théories de Budde, en ce qui concerne la recherche

(1) Dans la prochaine édition, ajouter à la liste des ouvrages sur Malachie le commentaire du P. Cuthbert Lattey, S. J., *The Book of Malachy*, 1934.

des strophes, et vérifiant les principes du P. J. K. Zenner pour ce qui est de leur structure » (p. 108-9). On adopte les corrections du texte et la transposition de quelques passages, proposées par ce commentateur, en ayant soin d'indiquer en note des raisons qui les justifient. Le recenseur ne peut que s'en réjouir. Cette division des poèmes est particulièrement importante dans la question du Serviteur de Iahvé.

La discussion de l'authenticité du Livre d'Isaïe occupe quatorze pages ; elle est résolue fermement dans le sens de l'opinion traditionnelle, en termes pondérés dans la conclusion de la page 107 ; mais, à la page 96, une expression force le sens du décret de la Commission Biblique de 1908. Peut-on dire que « le document revendique hautement le caractère *scientifiquement certain* de cette conclusion », alors que le décret repousse les arguments de la critique présentés comme *nécessaires*, *évidents*, *péremptoires* (« *non posse... oportere ; cogat ; ad evincendum* » ? C'est en déniant à ces arguments toute *probabilité* sérieuse — ce que la C. B. évite soigneusement de faire — que l'on revendiquerait le caractère *certain* de la thèse adverse[2].

A la fin de cette section, le décret de la C. B. du 28 juin 1908 est cité. L'omission du *dubium V* n'est certainement pas intentionnelle ; elle est due peut-être à un accident matériel de l'impression : la seconde moitié de la page 111, après le *dubium IV*, est restée en blanc.

Ensuite, les oracles de la fin du ministère de Jérémie, ceux d'Ezéchiel, de Daniel et des derniers petits Prophètes se déroulent, suivant l'ordre chronologique, dans un exposé limpide, en parfaite tenue typographique, avec d'élégantes manchettes, proprement rangées dans l'angle en tête des alinéas.

Ici encore, les divisions sont commandées par la structure des poèmes. Pour Jérémie toutefois les auteurs souscrivent aux réserves, d'un caractère très général, sagement formulées par J. Calès ; mais en pratique ils n'en tiennent pas grand compte. Ainsi, pour la fameuse bataille de Carcamis (Karkémish) **46**, 2-12, ils ont fort bien vu qu'il est plus plausible de mettre à la charge d'un copiste le désordre du texte actuel, que de l'attribuer

2. Remarque de détail : p. 95. Ce n'est pas Doederlein, en 1775, mais Eichhorn en 1787 qui, le premier, attribua les chapitres 40-52 à un auteur différent d'Isaïe. Doederlein adopta l'opinion d'Eichhorn en 1789. (Voir *Revue Apologétique*, 1928, p. 585, note.)

à l'auteur du poème, en expliquant par des coïncidences fortuites l'ordre logique, la gradation remarquable des idées, l'équilibre des parties, le parallélisme des répétitions verbales, qui sont rétablis par la structure et l'agencement des strophes, après un léger déplacement.

Lorsque les mots hébreux cités sont transcrits, il n'est pas toujours facile d'en représenter les lettres spéciales (ainsi, p. 348, note). S'ils sont reproduits en caractères hébraïques (p. ex. p. 356), il faut revoir les épreuves jusqu'au bout, pour éviter les confusions de lettres. Une fois les corrections faites, il faut en surveiller le maintien jusqu'au tirage définitif[3].

Mais ce sont là des difficultés bien secondaires, que les auteurs du Manuel se sont habitués à vaincre dans le rude labeur de cette vaste publication. Il leur reste relativement peu de chose à faire pour mener leur œuvre à bon terme. Souhaitons qu'ils l'achèvent heureusement, et qu'ils préparent déjà, pour les éditions futures, les améliorations que l'expérience pourra suggérer et que les prochains progrès, si considérables, dans les études bibliques, rendront nécessaires.

2. Quatre ans après la *Genèse*, M. Paul Heinisch, professeur à l'Université de Nimègue, vient de publier l'*Exode* dans la collection, déjà bien connue, de Peter Hanstein. Ses explications, déclare-t-il, sont données seulement à titre d'hypothèses, et pour bien des points particuliers, ses solutions ne prétendent pas dépasser les limites d'une certaine vraisemblance.

Volontiers on pardonnera au savant commentateur d'avoir bri-

3. Plusieurs grandes imprimeries, en envoyant les épreuves à l'auteur, avertissent que le prote *s'engage à faire une dernière lecture sur le bon à tirer*. — C'est AVANT qu'il faudrait la faire ! et laisser à l'auteur la responsabilité des corrections finales. Un prote mal éclairé introduit, au dernier moment, des changements déplorables, irréparables. Tel d'entre eux s'est acharné à remplacer, sur plusieurs épreuves et sur le bon à tirer, le mot *sigles*, qu'il ne connaissait pas, par *signes*. De la tradition *patristique*, il a fait une tradition *patriotique*. Il corrige à sa façon la grammaire et le style : il change *voilà* en *voici*, et réciproquement.

Ajoutez à ces méfaits divers accidents dus à de vieux procédés qui survivent aux progrès de la technique. Les pages composées en caractères mobiles sont ligotées avec une ficelle. Dans le transport, quelques lettres tombent, surtout au commencement des lignes. Parfois, une demi-ligne s'échappe de ce cadre mal assuré; alors, les lettres, rapidement ramassées, sont entassées pêle-mêle dans l'espace laissé vide; ou remises, comme on dit, au petit bonheur. Un de mes amis fut peiné de voir, dans un de ses articles, qu'un membre peut être parfois sacrifié pour le salut du *porcs :* la faute ne se trouvait que dans le tiré à part; le texte de la Revue portait correctement : pour le salut du *corps*.

sé le cadre, où un programme trop étroit enfermait son travail. Il a compris qu'un sujet aussi important méritait d'être traité sur le terrain de la critique, où les exégètes indépendants évoluent en toute liberté comme dans leur domaine propre. L'Ancien Testament présente encore un bon nombre de problèmes, qu'il est temps de discuter à fond, avant de vulgariser pour le grand public les résultats acquis.

Dans l'analyse laborieuse du texte biblique, l'auteur ne perd pas de vue les lois de l'interprétation catholique et, en particulier, les décisions de la Commission Biblique. Une page de l'Introduction examine en détail ce que la réponse au *dubium IV* du décret sur le Pentateuque permet d'admettre, en fait d'additions à l'œuvre primitive de Moïse. Les unes, plus importantes, modifient la législation ancienne, pour l'adapter à des circonstances nouvelles (comparez les trois lois sur l'esclavage) ; elles ajoutent des prescriptions qui répondent aux besoins du temps ; elles sont formulées, dans l'esprit du premier législateur, par un auteur inspiré. D'autres sont de simples gloses, de courtes explications insérées dans le texte. Ces diverses additions consciencieusement distinguées et classées dans le premier paragraphe de l'introduction, sont justifiées en détail dans le commentaire.

Le paragraphe suivant s'occupe de la date de l'exode, et tient comme plus probable, que le pharaon oppresseur des Hébreux est Ramsès II, et que la sortie d'Egypte eut lieu sous Ménephta.

Les diverses opinions sur l'emplacement du mont Sinaï sont exposées dans le paragraphe 3 : l'auteur admet comme préférable l'identification avec le *Djébel Mousa.*

La richesse du commentaire apparaît dès les premières pages. L'étymologie du nom de Moïse est savamment discutée ; puis, on montre en détail comment l'histoire de l'enfant exposé sur le Nil diffère de la légende de Sargon, malgré quelques traits de ressemblance qui frappent au premier abord. Sans s'attarder aux diverses interprétations saugrenues, imaginées pour le nom de *Iahvé* par des exégètes rationalistes, l'auteur s'en tient au sens obvie et traditionnel : *je suis celui qui suis*, qu'il prend soin d'appuyer solidement. D'après **6**, 2-3, le nom divin était inconnu des patriarches : Moïse a reçu la révélation du nom lui-même, et non pas seulement de son sens plus profond. Le passage **6**, 2 sqq. paraît être, non pas une seconde vocation de Moïse, mais

un autre récit de la vocation racontée au chapitre **3-4**. Les raisons qui empêchent d'y voir la suite historique du chapitre **5** sont expliquées pertinemment ; en particulier, il n'est pas admissible que Moïse objecte de nouveau la difficulté qu'il éprouve à parler (**6**, 12), alors qu'il vient d'accomplir sa mission auprès du pharaon avec Aaron pour interprète.

Pour les plaies d'Egypte, M. Heinisch est amené, par une analyse rigoureuse, à distinguer deux traditions : l'une ne comptait que sept plaies et, en plus, comme huitième et dernière, la mort des premiers-nés ; l'autre tradition, plus riche dans ses données, faisait intervenir Aaron, à côté de Moïse, pour accomplir les miracles et tenir tête aux magiciens égyptiens. Elle fournit la plaie des moustiques (,**8** 12-15) et celle des tumeurs **9**, 8-12) (attribuées par les critiques au document sacerdotal). On peut voir dans cette Revue (15 juillet 1926, p. 476-7) les raisons apportées par les exégètes qui distinguent J et P dans ces chapitres.

De ce que l'analyse de M. Heinisch coïncide, en bien des points, avec celle des partisans de la théorie documentaire, il ne faudrait pas conclure qu'il fait cause commune avec eux. Il laisse souvent de côté, parfois il repousse explicitement, ce qui, chez eux, lui paraît arbitraire ; mais il ne se croit pas obligé de renoncer à une solution bien fondée, pour le seul motif qu'elle est admise par les adversaires. Il ne craint pas de s'étendre, autant que la nature spéciale de ce commentaire l'exige, pour justifier sa manière de voir. Ainsi, après avoir exposé l'institution de la Pâque : victime, « sacrifice », modifications au cours des temps, caractère typique de l'agneau pascal, puis l'institution de la fête des Azymes, etc., trois pages sont consacrées à la critique littéraire de **10**,28 - **13**,16 pour déterminer les parties attribuables à Moïse, et les compléments surajoutés. Ce sont là des remarques objectives qui serrent le texte de très près.

Pour le récit du miracle de Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, *Exode* ch. **17** et *Nombres* ch. **20**, où le Cardinal Cajetan voyait un seul événement raconté deux fois, M. Heinisch reconnaît deux faits historiques distincts, il énumère les témoignages et allusions scripturaires qui les appuient, il marque les différences importantes qui les séparent, il admet toutefois que quelques ressemblances de détail peuvent s'expliquer par l'influence d'un récit sur l'autre.

Mais l'inspiration, demandera-t-on, est-elle conciliable avec la

dissection des textes inspirés et autres opérations critiques ? — A chaque page du commentaire, l'auteur avance à la lumière des plus solides principes de la théologie, et il a devant les yeux les réponses de la Commission Biblique (p. 13). Personne, espérons-le, ne lui cherchera querelle sur ce point, à moins de juger de l'inspiration des Livres saints d'après une construction métaphysique a priori qui, faisant abstraction des textes, condamnerait absolument la théorie des genres littéraires appliquée à la Bible.

A la fin du volume, après un index alphabétique, deux grandes planches se développent, représentant, l'une la péninsule du Sinaï, l'autre, l'Arche et le Tabernacle.

Si le commentaire du *Lévitique* et des *Nombres* est également confié à M. Paul Heinisch, nous n'avons qu'à nous en féliciter.

3. *Les Premières Pages de la Bible.* Ce que l'auteur dit de son commentaire du récit de la chute d'Adam peut s'appliquer à toute la brochure : « Notre exégèse... n'a nulle prétention à la rigueur scientifique ; elle s'offre seulement comme une explication vraisemblable, basée en grande partie d'ailleurs sur les commentaires anciens. » mais à quels lecteurs « s'offre »-t-elle ? Aux professeurs d'Ecriture Sainte ? Aux laïques instruits ? Aux jeunes étudiants des grands et petits Séminaires ? Aux simples fidèles ? on ne le voit pas clairement. Tous cependant y trouveront du profit, chacun selon son point de vue.

4. *Die Psalmen.* Ne dites pas : « Encore une traduction des Psaumes, avec commentaire, ajoutée à des centaines ! » L'exégèse des psaumes est inépuisable. Elle se présente dans le commentaire de M. Hans Schmidt à peu près comme dans celui de Kittel, la traduction d'abord (ici en caractères gothiques) ; immédiatement après, la critique textuelle avec les corrections proposées ou adoptées ; puis, l'interprétation historique, littéraire et de théologie protestante. L'ouvrage fait partie d'une série intitulée *Handbuch zum Alten Testament.*

Tandis que plusieurs critiques radicaux n'admettent pas un seul psaume antérieur à l'exil, M. Schmidt reconnaît bien que le psautier est le livre de prières et de cantiques de la communauté postexilienne, « mais cela ne veut pas dire que les chants qui y sont contenus sont originaires de cette époque. Au contraire : un

grand nombre de psaumes, je crois même le nombre de beaucoup le plus grand datent d'avant l'exil, et remontent peut-être même assez haut » (p. V). On y rencontre, en effet, des dithyrambes en l'honneur du roi ou des prières pour lui, ce qui ne s'expliquerait guère après l'exil, à moins de faire descendre ces compositions (avec Duhm) à une époque ridiculement basse.

Chose singulière : M. Hans Schmidt ne veut pas de psaumes messianiques ; à ses yeux, même les psaumes **2**, **72**, **110** ne se rapportent pas au Messie ; il appuie cela sur des raisons qu'on trouvera futiles. Les témoignages anciens les plus graves ne le touchent pas ; il déclare ne point faire sienne l'interprétation de Jésus pour le psaume **110** ; il préfère s'inspirer des élucubrations de Mowinckel, et imaginer que les psaumes de ce genre ont été composés ou chantés pour quelque fête inaugurale ou anniversaire en l'honneur du roi ou de Iahvé. Que l'espérance messianique, si souvent célébrée par les prophètes, soit restée sans écho, pendant des siècles, dans les chants liturgiques d'Israël, il y a là une invraisemblance énorme (on dit aujourd'hui « formidable »), dont notre commentateur n'a pas l'air de se douter.

Autant son exégèse est radicale et audacieuse, autant sa critique textuelle est tempérée, généralement conservatrice : elle conserve même pieusement, çà et là, quelques gloses manifestes (ps. 1, 3d, 50, 16a, 104, 15d). Les corrcetions du texte ne pa-
(ps. 1 3d, **50**, 16a, **104**, 15 d.). Les corrections du texte ne paraissent pas excessives ; elles se fondent sur des conjectures qui ne sont pas toujours également heureuses.

Du point de vue typographique, l'ouvrage ne fait pas mauvais effet ; il n'est pas de ceux, aujourd'hui trop nombreux, qui cherchent à capter l'attention par des titres en caractères grotesques. La grandeur du format entraîne une longueur de lignes un peu anormale ; mais le texte garde une honnête lisibilité.

5. La publication des textes talmudiques messianiques, annoncée par M. Jean-Joseph Brierre-Narbonne, suit de très près le volume dont la dernière chronique d'Ancien Testament a rendu compte (*Les Prophéties messianiques de l'A. T. dans la Littérature juive, en accord avec le N. T...*). Puisque l'auteur nous expose lui-même son dessein, et la façon dont il est en train de

l'exécuter, il nous permettra de citer de lui quelques lignes, pour donner une idée exacte de son travail.

« Afin d'être aussi complet que possible dans notre exposé, nous avons parcouru toute la Littérature Messianique Juive, c'est-à-dire les écrits religieux juifs, plus ou moins officiels, qui traitent du Messie, depuis avant l'ère chrétienne jusqu'aux XIII[e] et XIV[e] siècles : Apocryphes juifs de l'Ancien Testament, Targum, Talmud, Midrash, Zohar, etc. Nous avons lu en entier tous ces livres, nombreux, parfois importants et coûteux, et nous en avons recueilli tous les textes messianiques sans aucun tri arbitraire. Nous donnons des notices littéraires, puis les textes avec leur traduction française, que nous nous sommes efforcé de rendre aussi littérale que possible, sans qu'elle cesse d'être littéraire... Nous nous sommes efforcé de garder la plus parfaite impartialité, mettant sous les yeux du lecteur juif ou chrétien : catholique ou protestant, ou d'autre confession, des notices, des textes, des comparaisons, des rapprochements, avec le souci de la vérité scientifique... » (p. 2, 3).

Le présent volume, le premier d'une série documentaire sur l'exégèse messianique des Juifs, forme un tout complet et indépendant ; il se compose de deux parties : 1. une étude littéraire sur le Talmud (origines, division, langue, contenu...) et le messianisme talmudique ; 2. les passages messianiques de la Mishna, du Talmud de Jérusalem, du Talmud de Babylone et de la Tosefta.

L'ouvrage se termine par plusieurs tables très utiles : des passages bibliques interprétés messianiquement par le Talmud ; table alphabétique des Lieux communs messianiques du Talmud ; table alphabétique des noms des Rabbins, etc.

L'auteur connaît et met à profit nombre de travaux sur le Talmud, ainsi la traduction du Talmud de Jérusalem par Moïse Schwab, qu'il modifie et améliore ici ou là. Il a calligraphié lui-même tout l'ouvrage, textes hébreux et araméens, et la traduction, en beaux caractères, qu'on lit non seulement sans peine, mais avec plaisir. L'illustration de la première page (qui est aussi de l'auteur, je pense) est artistique, d'un style approprié, parfaitement réussie.

Veut-on comprendre le mérite qu'il y a, pour un esprit français, avide de logique et de lucidité, à se plonger dans cette littérature talmudique, longue suite de raisonnements incohérents,

qui consistent dans le rapprochement inattendu et la juxtaposition indéfinie de textes disparates, dont les interprétations bizarres finissent par donner le vertige, qu'on lise le passage suivant du Talmud de Babylone, traduit par M. Brierre-Narbonne (p. 73) :

Sanhédrin, 93 a. « Il est écrit du Messie (Isaïe, 11, 2) : *L'Esprit de l'Eternel reposera sur lui, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de l'Eternel;* et il est écrit (Idem, verset 3) : *Il respirera la crainte de l'Eternel.* R. Alexandri expliquait à ce sujet qu'il (l'Eternel) le chargerait de commandements et de souffrances comme de meules de moulin. Raba expliquait qu'il (le Messie) flairerait et jugerait, car il est écrit (Isaïe 11, 3, 4) : *Il ne jugera pas d'après le témoignage de ses yeux, mais il jugera les pauvres avec justice et il prononcera ave droiture sur les malheureux du pays.* Bar Koziba, qui régna trois ans et demi, dit aux Maîtres : Je suis le Messie ! Ils lui répondirent : Il est écrit du Messie, qu'il *flaire et juge :* voyons-s'il flaire et juge ! Quand ils virent qu'il ne jugeait pas en flairant, ils le tuèrent. »

Il respirera (ou *aspirera*) : le mot est douteux ; les versions anciennes le traduisent de diverses manières. Ici le Talmud entend crûment : *il flairera ;* il l'interprète : *il flairera pour juger !* — Ce passage est intéressant, parce qu'il applique au Messie un texte messianique important, et il parle des *souffrances* du Messie.

Autre exemple tiré du Talmud de Jérusalem (J. Taanit, 64 a) :

« R. Acha dit... : Si Israël se repentait un seul jour, aussitôt le Fils de David viendrait, selon ces mots (Psaume 95, 7) : *En ce jour, si vous écoutez ma voix.* R. Lévi dit : Si Israël observait un seul sabbat en règle, aussitôt le Fils de David viendrait, comme il est dit (Exode, 16, 25) : *Moïse leur dit de le manger en ce jour; car en ce jour, c'est le sabbat pour l'Eternel;* et il est dit encore (Isaïe, 30, 15) : *Par le regret et le repos vous serez secourus*, c'est-à-dire par suite du repos sabbatique. »

« Cette étude, dit l'auteur, fera mieux connaître la littérature et l'âme juives. » Sans aucun doute.

« ...Nous voudrions voir nos volumes se répandre particulièrement dans les Université, dans les Ecoles Rabbiniques, dans les Ecoles Bibliques, dans les Séminaires catholiques ou protestants, et dans les bibliothèques importantes. »

Ambition bien légitime.

6. La *Démonstration de la parenté de la langue chinoise avec*

les langues japhétiques, sémitiques et chamitiques, par Michel Honnorat, diplômé de doctorat en Droit, peut rendre de grands services à tous les travailleurs intellectuels : après une étude sérieuse, ils trouveront là un excellent moyen de se détendre les nerfs par un intermède de fou rire[5].

Voici quelques exemples ; je souligne les curiosités plus notables :

PHOU. — Mère, maître, mari. **Grec Phu-ter,** anglo-saxon Phoder, tagisch Phud, père ; assyrien-égyptien Pou, cymrique Paou, Piaou, français **Pouoir,** pouvoir, puissance, autorité ; français, **époux, mari.**

FOU. — **Lier.** Français **Fou à lier.**

KOUAN. — Commun, général. Sémite koum, kaoum, wozoule koum, aryen koumoun, etc... commun, peuple ; grec koino, français **kanaille,** même sens.

« APPENDICE II. *Liste de* 311 *mots gaulois retrouvés dans des composés binaires français.* » Exemples :

IQUET. — Vilain, laid. Dans Sobr-iquet, « nom vilain ». Breton Iskith, laid, vilain.

SOBR. — Nom. Cf. le précédent. En chaldéen sob, som, nom.

INE. — Beurre. Dans Tart-ine « Cataplasme de beurre »...

INE. — Froid. Bans Bru-ine, « Pluie froide »...

BRU. — Pluie, embruns. Dans Bru-ine « pluie froide ». En français bruire, mouiller, imbiber, latin **Februar,** mois de pluie.

IN. — Vieux. Dans « Bouqu-in « Bouc-vieux », vieux bouc et Bouqu-in, « Livre vieux ».

PISS. — Dent. Dans **Piss-en-lit,** « Dent de lion ». En breton Bis, Pis, finnois Pej, gaël Phiokäl, dent.

LIER. — Bas, chausses. Dans **Sou-lier,** « chausses-basses ». Breton Loer, Loezr, bas, chausses.

Une fois, passe. Mais l'éditeur fera bien d'écarter ces produits ahurissants, s'il veut sauver la réputation de sa Librairie Orientaliste.

Lyon, Fourvière, décembre 1934.

Albert Condamin, S. J.

5. L'ouvrage a été envoyé à la Revue pour cette Chronique.

Chronique biblique

Nouveau Testament

---

1. Dom Bernard Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, in-8, de viii-88 pages ; Paris, de Gigord.
2. L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, in-16, 188 p., de la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses ;* Paris, Bloud et Gay.
3. R. P. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, gr. in-8, 188 p., de la Collection *Etudes bibliques ;* Paris, Gabalda.
4. J. Sickenberger, *Die Geschichte des Neuen Testaments*, in-8, 92 p., de la Collection *Die Heilige Schrift des N. T.;* Bonn, Hanstein.
5. R. P. Renié, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. IV : *Les Evangiles*, in-18 couronne de 684 p.; Lyon, Vitte.
6. R. P. Bonsirven, S. J., *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, in-16 de 200 p., de la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses ;* Paris, Bloud et Gay.
7. Dr F. Willam, *La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël*, in-8 carré, 528 p.; Mulhouse, Editions Salvator.
8. F. Klein, *La vie humaine et divine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-4 de 474 p., 400 illustrations ; Paris, Bloud et Gay.
9. R. P. Prat, S. J., *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, deux in-8, t. I de vii-595 p.; t. II de 594 p.; Paris, Beauchesne.
10. R P. Tonna-Barthet, *Les Evangiles commentés*, deux in-8 de xii-361 p. et 370 p.; Paris, Bonne Presse.

11. F. Amiot, *Lumière et paix de l'Evangile*, in-16 de 238 p.; Paris, Editions Spes.
12. M. Brillant, *Le village de la Vierge*, in-16 de 255 p.; Paris, Editions Spes.
13. J. Brierre, *Vie de sainte Marie-Madeleine*, in-8 couronne de 204 p.; Paris, Lethielleux.
14. R. P. Buzy, *Les Paraboles* (Collection *Verbum salutis*), in-16, xviii-700 p.; Paris, Beauchesne.
15. R. P. Vosté, O. P., *Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi*, gr. in-8 de 866 p. en deux volumes ; Rome, Collegio Angelico, et Paris, Gabalda.
16. R. P. Boudou, S. J., *Actes des Apôtres* (Collection *Verbum salutis*), in-16, lv-592 p.; Paris, Beauchesne.
17. A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, in-8 de xiv-330 p., de la Collection *Die Heilige Schrift des N. T.*; Bonn, P. Hanstein.
18. L. Pirot, *La Sainte Bible*, T. IX, *Les saints Evangiles, S. Matthieu et S. Marc*, gr. in-8 de xviii-692 p.; Paris, Letouzey et Ané.

1. La Grammaire grecque du Nouveau Testament de dom Bernard Botte, O. S. B., ne veut être qu'un manuel pratique destiné à faciliter l'initiation des jeunes théologiens à la langue du N. T. L'auteur a pensé que la meilleure méthode serait de rattacher les explications qu'on donne sur le grec néotestamentaire à la grammaire classique, et plus précisément à une grammaire bien déterminée, celle de Ragon, dont il suit le plan, et à laquelle il renvoie constamment. Il semble bien qu'au point de vue pratique, le seul qu'envisage dom Botte, la méthode doive donner de bons résultats, et cette constante confrontation entre le grec classique et le grec du N. T. ne peut que faire ressortir les différences entre les deux formes de langue. Une courte introduction en tête de l'ouvrage précise la nature du grec biblique, non la langue spéciale, mais forme de la *Koinè*, grec helléniste en usage dans le monde méditerranéen à partir du IIIe siècle avant J.-C., et elle indique le sens ainsi que les facteurs de l'évolution de cette langue à partir du dialecte attique, duquel elle semble provenir.

2. M. L. Vaganay, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon, a réalisé un véritable tour de force, en composant pour la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* un petit volume : *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, qui se lit non seulement avec facilité, mais avec agrément. Qu'il expose les sources de la critique textuelle (manuscrits, versions et citations anciennes), qu'il discute les diverses méthodes proposées pour résoudre les problèmes qu'elle soulève, qu'il retrace enfin l'histoire du texte manuscrit, puis du texte imprimé, il le fait avec une telle clarté, et aussi avec tant de vie, entremêlant souvent son exposé de remarques piquantes, que le lecteur est entraîné, et poursuit jusqu'au bout sans fatigue l'étude d'un sujet, réputé pourtant pour sa technicité et son aridité. Dans un mince volume de 180 pages, on ne pouvait évidemment donner qu'un aperçu sommaire du matériel dont dispose la critique textuelle, et des systèmes par lesquels on a tenté d'établir le lien et la filiation entre les manuscrits : M. Vaganay a su s'élever au-dessus des détails, dégager les grandes lignes, et proposer des vues suggestives qui permettent de s'orienter au milieu de la complexité de ces recherches. Le chapitre sur la méthode de la critique textuelle est particulièrement important. M. Vaganay y affirme nettement ses préférences pour une méthode éclectique qui fait sans doute une large place au groupement des manuscrits en familles et à leur généalogie (il pose comme principe fondamental que l'établissement du texte est fonction de l'histoire du texte), mais qui, ne se contentant pas des procédés mécaniques par lesquels on a essayé de reconstituer l'archétype des documents textuels que nous possédons, donne le dernier mot dans le choix des variantes à la critique interne qui tient compte tout autant de la valeur intrinsèque d'une leçon que de la valeur des témoins qui la représentent. Les conclusions personnelles de M. Vaganay, et les vues d'avenir qu'il expose à la fin de son livre n'ont au surplus rien de dogmatique. Il ne cache pas que « la critique textuelle néotestamentaire, malgré de nombreux et d'illustres travaux, reste encore à la période des tâtonnements ». Le matériel même sur lequel on travaille est susceptible de s'augmenter, et des découvertes récentes, comme celle des papyrus Chester Beatty, permettent d'espérer des documents nouveaux, de nature peut-être à modifier certaines opinions généralement acceptées aujourd'hui. Il y aura lieu aussi de fournir aux chercheurs

l'apparat critique étendu, exact et bien ordonné, qui est l'instrument de travail nécessaire, et M. Vaganay souhaite instamment, comme condition indispensable de progrès, un nouveau « Tischendorf », fournissant une mine abondante de matériaux critiques facilement utilisables. Il reste beaucoup à faire aussi pour retracer l'histoire des recensions anciennes du texte, en particulier celle du texte dit « occidental » auquel M. Vaganay semble plus favorable que d'autres critiques, estimant que, malgré ses tendances harmonisantes (en ce qui concerne en particulier les évangiles), il a pu conserver des éléments primitifs... Notons enfin que, pour faire comprendre, d'une façon concrète, dans quel esprit et avec quelle méthode doivent être conduites les discussions de critique textuelle, M. Vaganay a complété son exposé général par un chapitre : *Initiation pratique*, où il étudie en détail les variantes pour trois passages du Nouveau Testament, et montre comment on peut déterminer, en chacun de ces cas, avec une probabilité suffisante, la leçon la meilleure.

3. Le P. Lagrange a entrepris de compléter son œuvre exégétique sur le Nouveau Testament par une Introduction générale, qui comprendra l'histoire du Canon et l'histoire du texte du N. T. La première partie de l'histoire du Canon, l'histoire ancienne, vient de paraître dans la Collection des *Etudes bibliques :* elle s'arrête au début du v[e] siècle, parce que la liste officielle des écrits qui constituent le Nouveau Testament a été définitivement arrêtée à cette époque, et que les discussions et les définitions conciliaires qui ont suivi regardent plutôt l'histoire de l'Eglise que l'introduction au N. T.

Le P. Lagrange place en tête de son étude la définition du Concile du Vatican qui déclare que l'Eglise tient pour sacrés et canoniques les livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament, parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur, et ont été transmis comme tels à l'Eglise. Son dessein, déclare-t-il nettement, est de montrer que cette définition est une conclusion légitime des faits de l'histoire. Mais comment l'histoire peut-elle intervenir dans un problème qui apparaît d'ordre essentiellement théologique ? L'inspiration est un fait surnaturel qui ne peut être connu que par révélation : c'est sur le mode de cette révélation que l'histoire peut jeter quelque lumière. Faut-il admettre, pour l'inspiration de chacun

des livres du N. T., une révélation particulière ? De cette révélation on ne trouve nulle trace. Le P. Lagrange estime pour sa part, que, si théoriquement l'inspiration est la cause, la raison d'être de la canonicité d'un écrit, c'est-à-dire de son caractère *régulateur* au point de vue doctrinal, historiquement c'est le caractère canonique des livres du Nouveau Testament qui a été reconnu d'abord, et c'est par un développement dogmatique légitime que ces livres ont été tenus pour inspirés, l'autorité infaillible qu'on leur attribuait, à l'égal des livres de l'Ancien Testament, ne pouvant résulter que du fait qu'ils étaient considérés comme *Parole de Dieu*. La canonicité serait ainsi le signe de l'inspiration, et l'on est conduit à admettre que l'inspiration des vingt-sept livres du N. T. aurait été révélée non pas dans chaque cas particulier, mais sous une formule générale, qui serait celle-ci : tout livre doctrinal écrit par un apôtre ou avec la garantie d'un apôtre est régulateur, et par suite inspiré. Dans cette formule apparaît ce que le P. Lagrange considère comme le critère de la canonicité : l'origine apostolique d'un livre, ou tout au moins la garantie apostolique qui lui donne la même autorité que s'il émanait immédiatement d'un apôtre.

Telles sont, en résumé, les conclusions générales auxquelles aboutit le P. Lagrange au terme de l'enquête historique qu'il a menée à travers l'ancienne littérature chrétienne, conclusions qui s'opposent nettement à celles auxquelles se range, sur le problème de la constitution du N. T., la critique protestante ou libérale. D'après la théorie de A. Harnack par exemple, les livres du N. T. n'ont acquis que peu à peu le même degré d'autorité que ceux de l'Ancien Testament ; on les lisait, ainsi que beaucoup d'autres qui ne sont pas entrés dans le Canon, comme des livres édifiants, et c'est grâce à cette lecture dans le service liturgique, à côté de l'Ecriture proprement dite, qu'ils se sont élevés progressivement au rang d'Ecriture ; l'Eglise a senti alors le besoin de fixer la liste des écrits régulateurs, en raison surtout de la nécessité de lutter contre les hérésies (Marcion et les Montanistes), et elle a arrêté les bornes de son N. T., en choisissant quelques livres, les plus accrédités, parmi les productions du christianisme primitif.

Contre cette théorie, le P. Lagrange, dans un premier chapitre, intitulé *le principe du Canon* et consacré à la période des origines jusqu'au milieu du IIe siècle, cherche à établir que

« l'Eglise, aussitôt qu'elle a eu conscience d'exister comme la société des fidèles croyant en Jésus-Christ, a cru qu'il existait dans son sein des autorités suffisantes pour produire, non pas par un principe humain, mais par une vertu divine, des livres égaux et même supérieurs en autorité aux livres de l'Ancien Testament », et que de fait elle a reçu de tels livres. Sans doute ne trouve-t-on pas dans les citations les plus anciennes des livres du N. T. la formule technique par laquelle on introduisait les citations de l'A. T. Mais il apparaît clairement que les écrits des Apôtres revendiquaient une autorité doctrinale, qui était celle du Christ lui-même : chargés d'enseigner la vérité au nom de Jésus-Christ, c'était sa parole que les Apôtres non seulement prêchaient, mais communiquaient par écrit, et la conscience qu'ils avaient de cette mission les autorisait à juger la Loi de Moïse elle-même. Comment, par exemple, n'aurait-on pas tenu comme égales en autorité à l'Ecriture ancienne des épîtres, telles que celles de S. Paul, qui se prononçaient sur la valeur de l'A. T. ? Au lieu donc de dire avec Harnack que les livres apostoliques arrivèrent à une dignité égale à celle de l'A. T. parce qu'on les traitait de la même façon dans les lectures liturgiques, il serait plus exact de dire qu'on les lut dans l'Eglise en raison de l'autorité qu'on leur attribuait, et qu'on n'attribuait qu'aux livres émanant des apôtres. Il est vrai que l'on a mis à ce même rang les évangiles écrits par S. Marc et S. Luc, qui n'étaient pas des apôtres ; mais c'est que l'évangile de S. Marc était considéré comme la reproduction de la catéchèse de S. Pierre, et celui de S. Luc comme l'évangile même de S. Paul. Par contre, l'épître de saint Clément de Rome, malgré l'autorité spéciale de son auteur, et bien que l'époque apostolique ne fût pas close, ne fut pas reçue, et demeura en dehors du Nouveau Testament, parce qu'elle n'était pas l'œuvre d'un apôtre, et que rien n'indiquait qu'elle eût été reconnue comme sacrée par un apôtre. C'est à ce critère de l'apostolicité qu'on recourut plus tard, quand il s'agit de juger la valeur de certains écrits qui tentaient de s'introduire dans le canon de quelques églises : à propos de l'évangile apocryphe de Pierre, l'évêque Sérapion d'Antioche (190-211) se prononce pour la non-admission, parce que, malgré le titre du livre, il n'avait pas une origine apostolique, car, si cet écrit avait été réellement composé par un apôtre, déclare Sérapion, il aurait été dès le début reçu dans les Eglises avec respect, et transmis. La

lecture dans les églises devint ainsi le signe essentiel auquel on reconnut l'origine apostolique d'un écrit pour lequel se posait la question de l'admission dans le Canon ecclésiastique. Il y eut en effet des hésitations et des discussions pour sept livres principalement, parmi ceux qui furent reconnus définitivement comme canoniques : l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, la deuxième épître de saint Pierre, celle de saint Jude, et les deux dernières de saint Jean. Le P. Lagrange estime qu' « il est beaucoup plus aisé de montrer pour quelles raisons quelques-uns ont voulu les mettre dehors, que d'indiquer les motifs qui les auraient fait accueillir s'ils n'avaient pas été déjà de la maison ». L'épître aux Hébreux par exemple ne portait pas le nom de l'apôtre Paul, et l'Apocalypse put être discutée, en raison de son contenu, qui semblait pouvoir favoriser le mouvement montaniste ou l'erreur millénariste.

L'histoire de ces flottements, la discussion des témoignages des écrivains de l'antiquité chrétienne sur ces livres remplissent les pages de l'ouvrage du P. Lagrange, et en font, au point de vue scientifique, la valeur principale. Il y a là des études très fouillées et très personnelles sur certains documents importants, comme le Canon de Muratori, des explications pénétrantes sur l'attitude de certains écrivains ecclésiastiques, tels que Eusèbe de Césarée et saint Jérôme ; pour ce dernier, le P. Lagrange montre très bien comment il y avait chez Jérôme l'homme d'Eglise, fermement attaché à la tradition, et le savant, qui, pour des raisons de critique interne ou externe, avait conçu des doutes, doutes qui étaient d'ordre plutôt académique, sur l'origine ou le caractère de certains livres[1]. Ces doutes ne tinrent pas en pratique, et

1. Je crois utile de citer ce passage : « Jérôme ignorait si peu le Canon de son temps qu'il en est un témoin On lui reproche de ne pas distinguer assez nettement le caractère sacré des livres venu de l'inspiration divine et garanti par leur origine apostolique, du caractère littéraire de leur composition. Encore est-il que c'était un mérite de se préoccuper de cette composition, comme les modernes doivent encore le faire. Dans le fond de sa pensée, ce n'était pas une objection contre la canonicité d'un livre qu'il ait été conçu par un auteur et rédigé par un autre, et, si l'on y regarde de près, on voit que cette distinction avait pour but de sauvegarder l'origine apostolique des livres du N.-T. Aussi bien, cette origine apostolique, telle qu'elle était entendue par les Pères, et expressément depuis saint Irénée et Tertullien, admettait la participation de certains disciples au privilège des apôtres, pourvu qu'ils aient été en quelque manière les truchements ou les interprètes de leur doctrine. L'opinion traditionnelle n'oblige pas plus à tenir saint Paul pour l'auteur total de l'épître aux Hébreux, ou saint Pierre pour l'auteur total de la IIa *Petri* que l'opinion qui néglige toute relation entre l'apostolat et le Nouveau Testament. »

le critère de la possession traditionnelle et de l'usage fixa le sentiment de l'Eglise catholique, dont le Canon fut, au début du ve siècle, définitivement arrêté. Si bien que le P. Lagrange peut conclure ainsi son savant travail : « La question posée par la constitution du N. T. n'est pas, comme disent les critiques protestants : Comment les livres du N. T. sont-ils devenus Ecriture Sainte ? Mais bien : Les écrits des Apôtres ou garantis par eux étant, dès leur origine, au-dessus de l'A. T., comment l'Eglise a-t-elle résolu les doutes soulevés sur quelques points ? La réponse est : Par sa tradition. Et les critiques modernes n'ont pas prouvé qu'elle ait eu tort. »

4. L'Introduction générale au Nouveau Testament, qui, dans les précédentes éditions de la « Bible de Bonn », était jointe à l'introduction spéciale aux évangiles Synoptiques, forme dans la nouvelle édition un volume à part, sous le titre : *Histoire du Nouveau Testament*, et elle comprend l'histoire du texte néotestamentaire, l'histoire du Canon, et l'histoire de la critique du N. T. Pour résumer ces trois sujets en moins de 80 pages, de façon à en donner une idée suffisamment claire et précise, il ne fallait rien de moins qu'un maître, tel que M. J. Sickenberger, l'un des représentants les plus autorisés de l'exégèse catholique en Allemagne. On ne peut résumer de pareils résumés. Je tiens simplement à souligner combien il est encourageant de constater l'accord, sur tous les points importants, de maîtres comme le P. Lagrange et M. Sickenberger. Qu'il s'agisse de la méthode à préférer en critique textuelle (la méthode *rationnelle* du P. Lagrange, unissant critique interne et critique interne, est également préconisée par M. S.), de l'origine du Canon néotestamentaire (M. S. admet, lui aussi, que c'est l'autorité apostolique qui a été, dès l'origine, le critère de la canonicité, et que les doutes sur la canonicité de tel ou tel livre ont été le plus souvent la conséquence de doutes sur l'authenticité), ou des principes de l'exégèse catholique (M. S. en concilie comme le P. Lagrange le caractère scientifique avec l'obligation de respecter le dogme catholique), l'accord est remarquable entre les deux savants exégètes, bien que, dans le détail, en matière de critique textuelle spécialement, il y ait des divergences, divergences qui sont d'ailleurs la preuve de la liberté très large laissée aux savants catholiques dans les questions où la foi n'est pas engagée.

5. Le tome IV du *Manuel d'Ecriture Sainte* du P. Renié est consacré aux Evangiles. La publication en a été retardée par un voyage en Palestine, que l'auteur a tenu à faire, afin d'avoir cette « vue directe des lieux que rien ne saurait remplacer[1] ». A Jérusalem, il a été l'hôte de l'Ecole biblique, et il ne cherche pas à cacher tout ce que son Manuel doit au P. Lagrange, dont il adopte le plus souvent les solutions dans les questions controversées[2]. On ne saurait trouver meilleur guide dans l'étude des évangiles, et c'est faire œuvre très utile que de mettre à la portée des étudiants de nos Séminaires les richesses contenues dans les grands Commentaires du savant exégète et dans ses articles de la *Revue biblique*.

Ce volume se compose de deux parties : l'une, consacrée aux questions d'introduction, l'autre à la vie et à l'enseignement de Jésus[3]. La première partie est, dans l'ensemble, très satisfaisante. Les lecteurs de la *Revue* ont pu s'en rendre compte, en lisant l'étude sur la *Question synoptique*, qui y a paru (mai 1933, p. 528-545). La question johannique est traitée avec le même souci des nuances. La seconde partie débute par une bonne étude sur la *Palestine au temps du Christ*, puis les textes évangéliques sont expliqués dans l'ordre chronologique selon lequel on peut les disposer avec quelque probabilité[4]. L'auteur étudie naturellement avec plus de détails les faits plus importants, ceux surtout qui ont une plus grande portée théologique ou apologétique, et aussi les pages doctrinales essentielles. On notera de bons chapitres sur les Paraboles, sur l'Apocalypse synoptique... Il manque, semble-t-il, à cette seconde partie une vue d'ensemble sur le ministère public du Sauveur, qui en ferait ressortir les grandes lignes, qui mettrait en lumière d'une part l'évolution des sentiments à l'égard de Jésus chez ses auditeurs, et d'autre part

1. Le P. Renié a utilisé, pour l'illustration de ce volume, quelques clichés pris au cours de ce voyage. Malheureusement la reproduction typographique est assez imparfaite, le choix en est aussi discutable : pourquoi deux vues, presqu'identiques, du lac de Tibériade ?

2. Il s'inspire aussi beaucoup du P. Vosté, professeur au Collège angélique de Rome, dont les vues coïncident d'ailleurs le plus souvent avec celles du P. Lagrange.

3. L'introduction générale comprend un exposé des théories de la critique rationaliste sur le Nouveau Testament et les problèmes que soulèvent les origines du christianisme. Cet exposé serait mieux placé à la fin du volume : il demande, pour être lu avec profit, qu'on ait étudié d'abord le manuel tout entier.

4. Cet ordre est généralement celui qu'a adopté le P. Lagrange dans sa *Synopse*.

le progrès dans la révélation évangélique. Pourquoi aussi le P. Renié ne grouperait-il pas dans une étude synthétique les enseignements de Jésus, d'une part dans les Synoptiques, d'autre part dans le quatrième évangile ?

6. Le R. P. Bonsirven, S. J., est un spécialiste des études juives. Sous le titre : *Les ruines du Temple*, il a publié une étude sur le judaïsme après Jésus-Christ. D'autre part, il va faire paraître un ouvrage important en deux volumes sur *la théologie du judaïsme au temps de Jésus-Christ*. Le petit volume qu'il publie dans la *Bibliothèque des Sciences religieuses* sur *les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, condense les données essentielles et les conclusions de cet ouvrage plus technique, en laissant de côté toute la documentation sur laquelle se fonde ce tableau de la pensée religieuse du judaïsme à l'époque du Nouveau Testament. Cette documentation est tirée principalement des sources juives : apocryphes de l'Ancien Testament, et surtout littérature talmudique. Mais la rédaction des diverses parties du Talmud est très postérieure à l'ère chrétienne, et, pour ne pas prêter aux Juifs contemporains du Christ des doctrines qui n'ont apparu que plus tard, il faut une méthode sévère. Le P. Bonsirven estime que, si l'on prend les textes rabbiniques essentiels, ceux qu'on peut dire les textes normatifs du judaïsme, ils nous mettent en contact avec la pensée juive régnante en Palestine au second siècle. « Toutes les fois, ajoute-t-il, qu'une de ces conceptions reste dans la ligne de l'Ancien Testament, ou bien est attestée par une ou plusieurs de nos sources, Nouveau Testament, Josèphe, Philon, apocryphes, inscriptions, auteurs non-juifs, nous pouvons conclure en toute sécurité que cette conception figurait dans le Judaïsme palestinien du premier siècle. »

L'exposé du P. Bonsirven peut se diviser en trois parties : d'abord la dogmatique juive, analyse des croyances du judaïsme sur Dieu, sa révélation, les destinées du peuple élu et de l'homme en général ; puis les doctrines concernant la vie morale et religieuse ; enfin les idées messianiques et eschatologiques, si importantes pour comprendre l'attitude des Juifs en face du message évangélique. Le jugement que porte le P. Bonsirven sur la pensée juive au temps de Notre-Seigneur est très nuancé et rend largement justice à tout ce que le judaïsme gardait de la révélation de l'Ancien Testament. Mais le R. P. signale les déviations

qui commençaient à infléchir la foi et la piété juive dans un sens fâcheux, l'écartant peu à peu de l'antique religion, déviations dues, non pas tant à l'introduction ou à l'influence d'éléments étrangers, qu'à une illégitime majoration de quelques éléments propres au judaïsme, mis en valeur au détriment de certaines autres parties. Le premier de ces éléments est le dogme national : rôle dominant d'Israël, peuple choisi par Dieu en vue d'une mission qui doit atteindre l'univers entier, — dogme qui a conduit le judaïsme à un particularisme national excessif, jusqu'à faire presque disparaître de son horizon les desseins universalistes de Dieu, dont les prophètes avaient fait entrevoir les grandioses perspectives. D'autre part, la théodicée juive, tendant à exiler le divin dans la catégorie des abstractions impersonnelles, le dépouillait de son mystère et de son surnaturel, sans pour cela le grandir, et cette conception favorisait l'éclosion et le développement d'un juridisme religieux accompagné d'un excès de ritualisme, très opposé à l'esprit des Prophètes. Enfin le messianisme, qui d'ailleurs tient dans les horizons de la pensée juive une place moins considérable que la Tora ou la nation d'Israël, mettait l'accent non sur la personne du Messie, mais sur la réalisation de la restauration nationale, qui, conçue d'ailleurs sous des formes très diverses, restait un article essentiel de la foi juive, étant un corollaire du dogme national de l'élection et de la pérennité d'Israël. On comprend aisément comment l'état d'esprit créé par ces tendances, par ces déviations du judaïsme chez les docteurs juifs et même dans la masse du peuple, devait « rendre les âmes moins accessibles au message chrétien, qui se situe en plein surnaturel et annonce le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, qui affirme l'incapacité pour l'homme de se sauver et la nécessité d'une rédemption, qui prêche l'avènement d'une nouvelle économie religieuse, comportant la transfiguration de la loi s'accomplissant dans la plénitude de son esprit, l'abolition des lois cérémonielles particularistes et mettant fin par conséquent à la séparation d'Israël, sinon à ses privilèges ».

7. La *Vie de Jésus*, du Dr Fr. Willam, va trouver vraisemblablement dans les pays de langue française, grâce à l'excellente traduction de M. l'abbé Gautier, un succès analogue à celui que ce livre a obtenu chez les catholiques de langue allemande. Ce qui en fait l'originalité, parmi tant d'autres ouvrages du même

genre, c'est le soin apporté à la reconstitution du cadre géographique, historique, social, dans lequel s'est déroulée la vie terrestre du Sauveur. Sans érudition superflue, l'auteur a su faire revivre la Palestine au temps de Jésus, avec ses paysages, les mœurs de ses habitants, la mentalité des diverses classes sociales et des groupes religieux, de sorte que les récits évangéliques replacés dans ce cadre prennent un aspect de réalité plus saisissant. Le Dr Willam a d'ailleurs le don de la narration vivante, et il a réussi à faire un livre vraiment populaire, tout en puisant aux meilleures sources. Il n'est pas jusqu'à l'illustration, faite de photographies bien choisies, qui ne contribue à l'agrément et à l'utilité de ce volume. L'auteur ne cherche pas directement à faire œuvre d'édification, mais sa présentation des faits de la vie de Jésus et des principaux enseignements du Sauveur, en les mettant dans tout leur jour, est capable, mieux que de longs commentaires, de faire pénétrer l'Evangile dans les esprits et dans les cœurs.

8. Comme le Dr William, c'est pour le grand public des croyants que l'abbé Félix Klein a écrit sa *Vie humaine et divine de Jésus-Christ*. Encouragé par le succès de *Jésus et ses Apôtres*, il a repris son travail sur les évangiles pour en faire une vie complète du Sauveur, que les éditeurs Bloud et Gay ont luxueusement publiée, en illustrant le texte par de belles reproductions des principales œuvres d'art que l'Evangile a inspirées. Cette nouvelle vie de Jésus est avant tout une œuvre de foi, mais, si l'érudition et la critique ne s'y laissent guère voir[1], le récit, qui est une synthèse des quatre évangiles, repose néanmoins sur une connaissance approfondie du texte sacré et des commentaires dont l'a entouré l'exégèse moderne, comme les lecteurs avertis ont vite fait de s'en apercevoir. On pourrait discuter tel détail d'interprétation, la solution adoptée pour la place chronologique de certains faits. Mais l'ensemble est aussi satisfaisant que le permet le caractère des documents évangéliques, et, dans la limpidité d'un style d'une pureté classique, la vie du Sauveur se déroule avec toute la vraisemblance qu'on peut souhaiter, mettant

1. Quelques notes seulement, placées à la fin du volume, fournissent des indications plus complètes sur certains problèmes historiques.

en pleine lumière le caractère divin en même temps que les traits humains de sa physionomie.

9. Le nouvel ouvrage du R. P. Prat : *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre* ne s'adresse pas tout à fait à la même catégorie de lecteurs que les deux précédents : il vise le public des catholiques cultivés qui désirent éclairer leur foi et en connaître les bases historiques, qui souhaitent par conséquent trouver, à côté d'un exposé de la vie de Jésus-Christ qui soit une synthèse harmonieuse des données évangéliques, la justification de la solution apportée en cet exposé aux problèmes historiques et exégétiques que soulèvent les Evangiles. Le P. Prat a donc joint à un texte coulant et facile à lire des notes philologiques et exégétiques au bas des pages, ainsi que, à la fin de chaque volume, des *excursus* plus développés où sont discutées avec plus d'ampleur les principales questions controversées sur la vie de Jésus : questions de chronologie (chronologie générale de la vie de Jésus, chronologie particulière de la Passion), questions d'archéologie et de topographie palestinienne (le Cénacle, le Calvaire, le Saint-Sépulcre, le site d'Emmaüs), questions d'exégèse proprement dite (prologue du quatrième évangile, discours sur la montagne). Le sens historique du P. Prat, sa connaissance exceptionnelle du Nouveau Testament, se manifestent de façon particulière dans ces notes, qui intéresseront les spécialistes eux-mêmes. Il est instructif de comparer les solutions qu'il adopte avec celles qu'ont proposées d'autres maîtres incontestés de l'histoire évangélique : le P. Lagrange, le P. de Grandmaison, le P. Lebreton, et de constater que, s'il y a encore bien des divergences de détail, l'accord d'ensemble sur la plupart des points est nettement établi. Par exemple, le P. Prat donne, comme le P. Lagrange, deux ans et quelques mois au ministère de Jésus : il n'y a de divergence que sur le point de départ, le P. Prat faisant partir les années de Tibère (dont la quinzième est indiquée par S. Luc comme celle de l'apparition de Jean-Baptiste) du moment (12 ap. J.-C.) où il fut associé d'une certaine manière à l'empire par Auguste, tandis que le P. Lagrange ne fait commencer le règne de Tibère qu'à la mort d'Auguste (14 ap. J.-C.), et cette divergence a pour conséquence que le P. Prat place la mort du Sauveur en 29, tandis que le P. Lagrange la date du 30 au plus tôt.

A propos des paraboles, le P. Prat repousse, comme le P. Lagrange et le P. Lebreton, la thèse du but aveuglant : « Soutenir que le Sauveur se rend à dessein obscur et inintelligible pour punir l'indifférence, la légèreté ou l'inconstance des foules nous semble contraire à toute raison » ; mais, tandis que le P. Lagrange insiste presque uniquement sur le dessein miséricordieux de Jésus qui entendait se mettre à la portée de ses auditeurs, et ne pense pas que l'enseignement en paraboles ait marqué un changement de méthode provoqué par l'attitude des Juifs, le P. Prat, à peu près comme le P. Lebreton, estime que, lors de la *Journée des paraboles*, le Sauveur réellement « inaugura une méthode d'enseignement qui surprit les foules et les apôtres mêmes », et qu'il ne faut pas enfermer la question du but des paraboles dans ce dilemme : justice ou miséricorde, car « ce fut une miséricorde pour les hommes de bonne volonté qui en profitèrent, et un châtiment pour ceux qui, par leur faute, n'en profitèrent point ».

Mieux que la discussion des objections de détail soulevées par la critique rationaliste contre l'historicité des évangiles, cet accord substantiel d'exégètes catholiques dont on ne peut méconnaître la vaste et solide érudition, ainsi que le sens historique, sur les grandes lignes, sur tous les points essentiels de la vie de Jésus, qui dans leur récit, malgré les lacunes et les incertitudes inévitables dues au caractère des documents, se déroule avec vraisemblance et s'insère sans peine dans le cadre, aujourd'hui bien connu, où elle se place, est de nature à rassurer pleinement les croyants sur les bases historiques de leur foi.

10. Le R. P. Tonna Barthet publie en deux volumes : *les Evangiles commentés d'après les exégètes anciens et modernes.* Ce Commentaire utilise largement en effet les Pères de l'Eglise, et les exégètes anciens. Quant aux exégètes modernes, la bibliographie placée au commencement de l'ouvrage n'en mentionne pas de plus récent que M. Fillion, dont on signale le commentaire des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, publié en 1878. C'est dire qu'il ne faut pas chercher dans le travail de P. Tonna Barthet une réponse aux questions que pose l'étude critique des évangiles. On regrette même d'y trouver certaines inexactitudes facilement évitables. Ainsi, dans le commentaire sur saint Marc, à propos de la guérison de la fille de Jaïre, on s'étonne de lire :

« Cette histoire n'est pas dans saint Matthieu, mais seulement dans saint Marc et dans saint Luc ». Cependant, dans le même volume, on trouve quelques pages auparavant le commentaire de Matt. IX, 18-26, où est racontée la guérison de la fille du chef de la Synagogue... Il reste que le commentaire du P. Tonnat-Barthet pourra rendre des services à ceux qui étudient l'Evangile au point de vue de la doctrine religieuse et de la piété.

11. C'est aussi en vue de mettre en valeur les richesses spirituelles de l'Evangile, que M. Amiot, supérieur du Séminaire du Puy, a commenté dans son livre : *Lumière et paix de l'Evangile*, quelques-unes des pages les plus éclairantes et les plus consolantes du Livre divin : le discours sur la montagne, le Pater et le Discours après la Cène d'une part, d'autre part les récits relatifs à saint Jean-Baptiste et à saint Pierre. L'auteur a enseigné pendant plusieurs années l'Ecriture Sainte, il a fait un long séjour en Terre-Sainte : aussi son commentaire, bien qu'il s'attache principalement à dégager la doctrine spirituelle des évangiles, et à tirer des textes étudiés leçons morales et applications actuelles, s'appuie-t-il, on le sent sur une exégèse vraiment scientifique et une connaissance approfondie des travaux récents concernant l'enseignement évangélique. Peut-il y avoir meilleure et plus solide spiritualité que celle qui se fonde aussi étroitement sur l'étude littérale du texte sacré ?

12. Du pittoresque, de l'érudition, de la piété, on trouvera tout cela dans le livre consacré par M. Maurice Brillant à Nazareth, *le village de la Vierge*. Pèlerin de Terre-Sainte, M. Brillant a parcouru la Galilée de Caïffa à Tibériade, en artiste, en savant et surtout en croyant : le livre qui nous communique ses impressions de voyage est donc d'abord un guide érudit, qui utilise au mieux une vaste documentation archéologique et historique, mais aux souvenirs du passé se mêlent des descriptions pleines de charme des paysages palestiniens, et par-dessus tout se révèle l'âme du chrétien qui aime à suivre les traces de Jésus sur les chemins de Galilée, et à évoquer — en ce Lieu-Saint par excellence qu'est Nazareth — la vie humble, pauvre, laborieuse de la Sainte-Famille. A noter l'hommage de gratitude et d'admiration rendu par M. Brillant aux maîtres de l'Ecole biblique de Jérusalem, à qui il reconnaît devoir beaucoup : « Tous les catholiques, écrit-il, ont

une dette à l'égard de cette pléiade de savants aussi modestes qu'ils sont estimés de leur pairs... La place, sans nul doute glorieuse, que la science catholique, reprenant une noble tradition, tient aujourd'hui dans les sciences bibliques et les disciplines annexes, elle ne l'aurait pas regagnée si vite, elle ne l'aurait pas si belle et si assurée sans les initiatives, l'exemple, le labeur constant de l'Ecole de Jérusalem. »

13. M. l'abbé Brierre avait eu d'abord l'intention d'écrire une vie romancée de Sainte Marie-Madeleine. Il s'est décidé ensuite à s'en tenir à « la vérité historique ». Mais existe-t-il des données historiques sérieuses sur sainte Marie-Madeleine en dehors des textes évangéliques ? M. Brierre, après M. Faillon, utilise une Vie de Sainte Madeleine et de Sainte Marthe, par Raban Maur, qui n'offre pas beaucoup de garanties à la critique historique. Pour la vie de la Sainte après l'Ascension, il s'inspire des traditions provençales, et l'on sait combien la valeur de ces traditions est discutée par les historiens. Cette partie de la biographie de sainte Madeleine n'est d'ailleurs pas du domaine de cette Chronique. Je me contente de signaler la dissertation que M. Brierre, après beaucoup d'autres, consacre à prouver l'identité des trois personnages évangéliques : la pécheresse anonyme de saint Luc, Marie de Magdala, et Marie de Béthanie, que la tradition commune et en particulier la tradition liturgique latine confondent en la seule personne de sainte Marie-Madeleine. Sur ce point, les exégètes catholiques modernes diffèrent d'opinion : tandis que le P. Lebreton penche pour l'identification, le P. Lagrange et le P. Prat soutiennent la distinction, qui, de fait, si l'on s'en tient aux textes évangéliques littéralement interprétés, paraît plus probable.

14. Le R. P. Buzy vient de publier dans la Collection *Verbum salutis*, un commentaire des *Paraboles évangéliques*, qui est l'aboutissement et le couronnement de longues années d'études. C'est en 1912 en effet, qu'a paru une *Introduction aux paraboles évangéliques*[1], qu'il avait présentée comme thèse de doctorat devant la Commission biblique. Son travail sur *les symboles de l'Ancien Testament*, publié en 1923, rentrait dans le même ordre de recherches, ayant été entrepris pour étudier les premières manifestations du *machal* (parabole) hébraïque. D'autre part,

un séjour de presque trente ans en Terre-Sainte a donné au P. Buzy une connaissance directe et approfondie des usages palestiniens, qui permet d'éclairer maint détail des paraboles évangéliques. On ne saurait donc s'étonner que son commentaire, même venant après tant d'autres, apporte une contribution importante à l'exégèse des paraboles. Au surplus, sa valeur scientifique n'enlève rien à l'agrément que l'ouvrage doit à la clarté et à l'élégance de l'exposition.

Au point de vue technique, ce qui caractérise l'exégèse du P. Buzy, c'est une méthode d'interprétation précise et rigoureuse qui permet, pense-t-il, de dégager d'une façon sûre la leçon principale de chaque parabole, et de donner leur exacte signification aux autres éléments : détails secondaires, traits allégoriques, ornements littéraires, qui se groupent autour de l'idée centrale Le principe essentiel de cette méthode est formulé dans la règle suivante : « la parabole étant une comparaison développée, il convient et il suffit, pour dégager sa leçon principale, de ramener tout le récit aux deux termes d'une comparaison ». Les deux termes sont, d'une part, un tableau qui décrit une scène familière, d'autre part l'application qui établit une analogie entre cette scène et une vérité d'ordre moral et religieux. « Un trait du tableau qui n'est pas repris dans l'application doit être tenu, sauf exception, pour secondaire ; un trait du tableau qui est repris dans l'application doit être regardé comme important ; s'il y figure seul, il est essentiel. » Ces règles d'interprétation ne sont pas sans doute d'une absolue nouveauté : ce qui caractérise l'exégèse du P. Buzy, c'est la rigueur avec laquelle il établit le schéma dans lequel on peut résumer le contenu essentiel de chaque parabole, et les conséquences qu'il en tire. N'y a-t-il pas quelque excès dans cette rigueur ? De bons juges — tel le P. Lagrange — le pensent. Voici par exemple le schéma qui résume la parabole de l'enfant prodigue : « De même que le fils aîné fut repris de son injustifiable jalousie à l'égard de son frère cadet qui, après une période d'égarements, était reçu par son père non seulement avec cordialité, mais avec la plus vive allégresse — ainsi les pharisiens sont à bon droit repris de leurs injustifiables sentiments d'envie à l'égard des pécheurs qui, venus à résipiscence, sont accueillis par le Sauveur avec des transports de joie. » Toute la pointe de la parabole serait donc, d'après le P. Buzy, dans l'attitude du fils aîné, figure des Pharisiens, et la parabole elle-même ne serait

qu'une leçon à l'adresse des Pharisiens. Malgré la petite introduction historique qui, dans saint Luc, précède la parabole et qui indique formellement cette application, on a peine à croire que cet admirable récit, où les égarements du prodigue, la douleur du père, et le tendre accueil qu'il fait à son fils repentant, tiennent la première place, n'ait été conçu qu'en vue de stigmatiser la dureté de cœur des Pharisiens à l'égard des pécheurs, et que les traits si touchants où se révèle la mansuétude de Dieu, figuré par le père si facile au pardon, ne soient que des traits accessoires. Au surplus, le P. Buzy réclame avec insistance qu'on tienne compte, dans l'interprétation des paraboles, de la liberté du divin paraboliste ; il proteste très justement contre la théorie de Jülicher et de Loisy, qui excluent de la parabole tout mélange d'allégorie, et qui déclarent par suite non authentique tous les traits allégoriques qui se rencontrent dans les paraboles évangéliques, telles que nous les avons aujourd'hui. Cette liberté qu'il réclame avec raison pour l'auteur de la parabole n'entraîne-t-elle pas comme corollaire l'exclusion de toute méthode trop rigide d'interprétation, et l'obligation d'assouplir, dans leur application aux diverses paraboles, les principes généraux qui, très légitimement d'ailleurs et très utilement, sont proposés à l'exégète comme guides, comme fils conducteurs ?

Parmi les résultats les plus neufs auxquels l'application de sa méthode a conduit le P. Buzy, il signale l'existence à la fin de certaines paraboles évangéliques de sentences qui paraissent faire corps avec la parabole, où l'on est même tenté parfois de chercher la clef de la parabole, et qui, lorsqu'on veut établir le schéma parabolique, restent en dehors : le P. Buzy estime que, dans quatorze cas, on doit tenir ces sentences pour des appendices étrangers à la parabole primitive, et qui ont été amenés, artificiellement, à la place qu'ils occupent, le plus souvent par l'analogie du sujet. On peut discuter sur quelques-uns de ces cas, et le P. Lagrange, pour sa part, ne consent à en reconnaître que huit. Pour la parabole de la brebis perdue, rapportée avec une conclusion différente par S. Luc et S. Matthieu, je serais plutôt de l'avis du P. Buzy qui voit dans Matt. XVIII, 14 : « Ainsi, ce n'est pas la volonté de votre Père céleste que périsse un seul de ces petits » une conclusion adventice, tandis que la conclusion de S. Luc (XV, 7) : « De même il y aura plus de joie au ciel pour un pécheur repentant que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui

n'ont pas besoin de pénitence » semble bien être la conclusion originale. On peut supposer que le verset de S. Matthieu a été déplacé de son contexte primitif, en vue de faire de la parabole une application plus spéciale au salut des petits enfants.

La méthode du schéma parabolique a conduit aussi le P. Buzy à discerner dans le texte actuel de quelques paraboles des résidus d'autres paraboles, voisines par le sujet, et qui n'ont pas été conservées dans leur ensemble par la tradition évangélique. L'un des cas les plus clairs est celui du renvoi de l'invité non revêtu de la robe nuptiale dans la parabole du festin de noce (Matt. XXII, 11-14). Ce trait, par lequel se termine actuellement cette parabole, paraît bien avoir constitué originairement une parabole distincte, comme l'avaient déjà supposé le P. Lagrange et le P. Durand, et comme l'établit plus nettement encore le P. Buzy : les v.v. XV, 11-14 ne seraient qu'un fragment de cette parabole, que l'analogie des sujets a fait rapprocher d'abord, puis fusionner partiellement dans la catéchèse reproduite par S. Matthieu.

15. Le R. P. Vosté, professeur au Collège angélique de Rome, vient de publier la seconde édition de son travail sur les paraboles évangéliques. Au commentaire des paraboles, il a joint une ample introduction, où sont étudiées les questions suivantes : nature de la parabole (avec un paragraphe étendu sur le *mashal* dans l'Ancien Testament et la littérature rabbinique), règles d'interprétation de la parabole, dostrine des paraboles, but des paraboles. Le P. Vosté n'a pu utiliser le livre du P. Buzy qu'au moment de la correction des épreuves de son propre ouvrage, mais il se réfère souvent aux travaux antérieurs de cet auteur, avec lequel il est généralement d'accord. C'est surtout du P. Lagrange qu'il s'inspire. Qu'il s'agisse de la possibilité d'éléments allégoriques dans les paraboles synoptiques, ou du but des paraboles (il adopte la thèse de l'intention miséricordieuse du Sauveur dans l'emploi de l'enseignement parabolique), il fait siennes les thèses du savant directeur de l'Ecole bliblique... On retrouve d'ailleurs dans ce travail sur les paraboles les qualités de clarté, de précision et de méthode qui caractérisent l'enseignement du P. Vosté, et qui ont fait le succès de ses précédents ouvrages. Pour mettre mieux en lumière la doctrine des paraboles, il les a classées en paraboles dogmatiques et paraboles morales. Les premiè-

res, qui sont les paraboles du royaume de Dieu, sont groupées, selon qu'elles traitent de la nature du royaume, de ses membres, de sa consommation (paraboles eschatologiques). L'étude, très méthodique, de chaque parabole comprend une introduction (circonstances, genre littéraire), puis le commentaire littéral et de fond, suivi d'un exposé de la doctrine qui se dégage du texte, et se termine par une histoire de l'interprétation, avec quelques citations des commentaires anciens, où l'on voit quelle place très large ceux-ci faisaient à l'exégèse allégorique des paraboles.

16. Le Commentaire des *Actes des Apôtres*, que le P. Boudou, S. J., professeur au Séminaire de Tananarive, vient de publier dans la Collection *Verbum salutis* est tout à fait digne des commentaires des quatre évangiles précédemment parus. On n'y trouvera pas sans doute de solution personnelle des problèmes que soulève le livre des Actes, et les discussions techniques n'y tiennent à peu près aucune place. Mais l'auteur, faisant son profit des travaux de ses devanciers, les a utilisés pour éclairer le texte, dont il donne, péricope par péricope, une paraphrase claire, vivante, qui met en pleine lumière le fond historique et doctrinal du livre. Pour qui ne cherche dans le livre des Actes que le témoignage le plus ancien et le plus autorisé sur les commencements de l'Eglise, ses premiers développements, sur la vie et la pensée chrétienne au Ier siècle, le P. Boudou est un guide excellent, qui a pleinement réussi, selon le dessein qu'il s'était proposé, « à dégager ce qu'il y a d'attachant dans les glorieux personnages que le livre des Actes met en scène, dans les récits pittoresques des aventures où ils livrent leur âme ». L'introduction quoiqu'assez brève, met bien en lumière le caractère des Actes, leur valeur historique, leur contenu doctrinal, et ne néglige même pas le problème que soulèvent les deux formes principales du texte, qu'on est convenu d'appeler *orientale* et *occidentale*.

17. Le Commentaire du Nouveau Testament, publié sous la direction du Dr Tillmann, professeur à l'Université de Bonn, est, pour les catholiques de langue allemande, ce que veut être la Collection *Verbum salutis* pour les lecteurs français. Un des collaborateurs, le Dr Steinmann, vient de donner une quatrième édition, complètement refondue, du commentaire des Actes des Apôtres, et l'on rapprochera tout naturellement son travail de

celui du P. Boudou. Le commentaire y est présenté aussi sous la forme d'une paraphrase continue, mais il est coupé par de nombreux excursus, dont l'étendue varie d'une demi-page à cinq ou six pages (douze pour la question du décret apostolique), où certains points sont traités plus en détail : on y trouve par exemple des indications géographiques sur les villes mentionnées dans les Actes (description de Tarse, d'Ephèse, d'Athènes, Corinthe, etc.), mais surtout des discussions sur l'historicité des passages du livre qui sont plus contestés par la critique radicale. D'une façon générale d'ailleurs, le point de vue apologétique est plus accentué dans l'ouvrage du Dr Steinmann, que dans celui du P. Boudou, et les références aux commentateurs récents de toute tendance (Loisy, Jacquier, parmi les Français), beaucoup plus nombreux. L'introduction est presque tout entière consacrée à établir la valeur historique globale des Actes, et à la défendre contre les attaques de la critique.

18. Au moment de terminer cette chronique, je reçois le premier volume paru d'une nouvelle Bible commentée, publiée chez l'éditeur Letouzey par M. Pirot, professeur à la Faculté de théologie de Lille, avec la collaboration d'un grand nombre de savants catholiques. Cette Bible est une œuvre de haute vulgarisation, qui s'adresse au public cultivé, spécialement au clergé et aux étudiants des Séminaires et Facultés. Laissant à peu près complètement de côté les questions d'ordre technique et les problèmes de pure critique, les auteurs se sont proposés simplement de faire profiter leurs lecteurs des progrès réalisés par l'exégèse catholique depuis une quarantaine d'années, en rédigeant un commentaire de la Sainte Ecriture, qui soit véritablement au point. Pour chaque livre de la Bible, on y trouvera le texte de la Vulgate, d'après l'excellente édition de Mgr Grammatica, et une traduction nouvelle faite sur les textes originaux. Le commentaire s'efforcera de dégager le sens littéral du texte, en l'entourant de toutes les explications d'ordre grammatical, historique et géographique de nature à le faire bien comprendre, et aussi d'en mettre en lumière, en vue de l'enseignement théologique et pastoral, la portée doctrinale et spirituelle. Ce programme a eu l'approbation d'un bon juge, le cardinal Liénart, qui, dans une lettre adressée à M. Pirot, le félicite de l'avoir réalisé excellemment

dans le volume qui vient de paraître, contenant le commentaire des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc.

Le R. P. Buzy a commenté le premier évangile, et M. Pirot lui-même le second. Les deux commentaires sont d'ailleurs complètement indépendants, et les passages parallèles sont expliqués par chacun des auteurs, sans renvoi de l'un à l'autre. Le commentaire de saint Marc, sobre et précis, vise principalement à montrer dans le second évangile l'écho direct de la catéchèse de saint Pierre. L'introduction, assez brève, comprend cependant un paragraphe plus développé sur la valeur historique de cet évangile, avec la discussion de la théorie de Wrede qui voit dans *le secret messianique* la preuve que Jésus ne s'était pas donné comme le Messie. Le commentaire du premier évangile par le P. Buzy est notablement plus étendu (390 pages, tandis que celui de saint Marc n'en occupe que 210). On sait la place que saint Matthieu a fait aux paraboles : le P. Buzy a donc pu faire passer dans son commentaire toute la substance de ses travaux sur les paraboles évangéliques. Il a développé largement aussi, profitant de sa connaissance personnelle de la Terre Sainte, tout ce qui touche à la géographie et aux mœurs palestiniennes. Enfin, utilisant le grand travail de Strack et Billerbeck, il a marqué avec soin les rapprochements entre le Talmud et l'Evangile, rapprochements intéressants dont il a bien précisé la portée, en montrant comment dans l'enseignement de Jésus, par exemple dans le Pater, les formules peuvent être juives, mais leur assemblage s'inspire d'un esprit nouveau, tout à fait différent de l'esprit juif. Dans l'introduction, le P. Buzy souligne le caractère théologique et les caractères littéraires du premier évangile : d'une part il y voit une affirmation beaucoup plus nette de la divinité du Christ, au sens propre, que celle qu'y découvrent bon nombre d'exégètes, même catholique ; d'autre part, il signale dans la composition de l'ensemble de l'évangile, et dans l'arrangement de maints tableaux, une véritable habileté scénique, qui dispose les éléments du récit à la façon d'un drame. Sur ce dernier point, il ne faudrait pas forcer la note, et le P. Buzy aurait pu signaler plutôt, me semble-t-il, certains procédés de composition qui, par rapport aux autres évangiles, donnent à celui de saint Matthieu un caractère sémitique plus accentué.

L. Venard.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Une apologétique scientifique[1]

D'aucuns se plaisent à opposer les deux méthodes de connaissance qui s'appellent *Science* et *Foi*. Ont-ils tort ? Ont-ils raison ?

Peut-on sans s'exposer à la guerre intestine loger dans un même esprit deux états d'âme si divers que l'*esprit scientifique* et l'*esprit de foi ?* deux états d'âme à première vue si opposés, si contradictoires même dans les exigences qui les caractérisent ? d'une part asservir ; de l'autre se soumettre ; d'une part douter, de l'autre se confier, d'une part analyser, de l'autre synthétiser ?

Enfin, et subsidiairement : *science* et *prière*, *science* et *miracle*, sont-ils sinon des idées, du moins des réalités qui s'excluraient de toute nécessité ?

Telles sont les graves questions que traite le petit volume de M. Tiberghien, dont le titre lui-même s'achève en un point d'interrogation : *La Science mène-t-elle à Dieu ?* Bien qu'il puisse paraître tard de le faire connaître, maintenant qu'il a déjà plus d'un an, la Revue Apologétique se doit d'en dire un mot.

Ce ne sera pas pour donner même en résumé les réponses apportées. Rien ne vaut pour les connaître utilement la lecture réfléchie des quinze chapitres qui composent le livre. Mieux vaut montrer l'esprit qui les a toutes commandées.

La science au sens moderne du mot, la science qui n'a pas

1. *La science mène-t-elle à Dieu ?* par l'abbé F. TIBERGHIEN. Bloud et Gay, Paris, in-16, 216 pages, 15 fr.

la prétention d'épuiser toute la certitude, la science « connaissance certaine des lois qui règlent et expliquent les relations constantes entre phénomènes », ne s'oppose à la foi d'aucune façon. On peut même dire qu'elle mène à Dieu, c'est-à-dire à la religion et tout particulièrement à la religion que ne fait pas l'homme et que Dieu nous apporte par sa révélation. Il faut pourtant s'expliquer : elle mène à Dieu, mais en un sens. Le savant qui n'abdique rien de son humanité, le savant qui ne se contente pas de pousser indéfiniment la science dans sa direction fondamentale où Dieu ne se rencontre pas, peut s'apercevoir que sa science se butte à des difficultés, à des problèmes qu'elle contribue pour une certaine mesure à poser, sans les pouvoir résoudre, sans avoir en elle, dans ses méthodes et ses moyens d'investigation, ce qu'il faut pour les résoudre. Et pourtant la vie impose qu'on apporte une réponse, même s'en désintéresser, vouloir s'en désintéresser c'est déjà répondre, mais mal répondre.

Tous ces problèmes que rencontre l'étude de la matière, du mouvement, de la vie, de l'histoire, de la morale, de la société, mettent sur la voie de Dieu l'homme qu'est, que doit être resté le savant même le plus spécialisé , ils le poussent à la rencontre de Dieu. La méthode que préconise l'auteur pour aider ce savant n'est pas de le forcer du dehors à sortir de sa science, fût-ce même par des arguments que l'on pourrait croire irréfutables. « Il faut entrer dans le cabinet de travail du savant, et lui faire sentir au milieu même de ses recherches que l'homme qui est en lui manque d'air et de lumière dans cet espace trop restreint. Dès lors c'est lui », c'est de lui-même qu'il ouvre la porte et s'en va au grand air vers la « Colline inspirée » où Dieu se fait voir. La science, pour une certaine part, mais pas seule, la science pousse à la rencontre de Dieu le savant, qui par des exigences excessives d'un esprit scientifique qui serait déraisonnablement tyrannique, ne laisse pas étouffer les aspirations humaines qui constituent en partie le fond de son être. La science mène de la sorte vers Dieu, le savant assez homme pour comprendre et sentir que l'esprit scientifique est bien loin d'être l'esprit humain tout entier, et qu'il a besoin d'être complété par un autre esprit, l'esprit de foi. Ces deux esprits d'ailleurs, quand Science et Foi auront fait place à cette autre vie que la religion prépare, se compléteront et se résorberont en la connaissance in-

tuitive de Dieu. D'un côté tout sera vu, il n'y aura plus de place pour la Foi. D'autre part toutes choses seront vues en Dieu, il n'y aurait plus place pour une science qui serait sans religion.

Savants et croyants, et même ceux qui sont l'un et l'autre, ne peuvent que gagner à lire l'Introduction scientifique à la question religieuse de P. Tiberghien, ne fût-ce que pour se mieux garder du double danger de vouloir résoudre les problèmes scientifiques avec des méthodes religieuses, ou le problème religieux avec des méthodes scientifiques.

V. Lenoir.

II. Notes de littérature

Littérature enfantine et édifiante

On écrit beaucoup pour donner aux enfants, — les moins de douze ans — des lectures intéressantes et édifiantes.

Il n'est pas d'entreprise plus utile, car le livre est un véritable éducateur, un maître que l'enfant a pour lui seul. Puisse-t-on, d'ailleurs, donner aux enfants le goût des livres capables de leur faire du bien. Mais c'est également une des entreprises les plus difficiles qui se puissent rencontrer.

Si un Boileau fait sur mesure donnait le code de la littérature enfantine, il devrait mettre dans l'article 1er : tout livre destiné aux enfants sera un livre illustré ; il faut que l'image accompagne, embellisse, éclaire le texte.

Article 2e ; que l'illustration et la typographie soient très soignées.

Article 3e : Soyez bref.

Article 4e : Multipliez les titres.

I

Imelda, Amie de Dieu (Lethielleux, éditeur.)

Un vrai modèle de livres pour enfants, c'est *Imelda, amie de Dieu*. Texte traduit de l'italien. Trente pages jolies, jolies...

L'histoire d'Imelda est connue des catéchistes et doit être aimée des enfants pieux.

A neuf ans, Imelda prend l'habit religieux à Bologne, dans le couvent des sœurs dominicaines. Elle prend l'habit mais non pas

le bon Dieu. Car nous sommes au quatorzième siècle. Imelda n'a pas fait sa première communion. Elle ne pourra être admise à communier qu'à l'âge de douze ans.

En tous siècles, les règlements, par leur rigidité, sont inhumains. Ils sont sans pitié, ni discernement.

Heureusement un miracle vient bousculer le règlement et permettre à Imelda de communier à l'âge de onze ans.

Un matin, après la messe de communauté, une Hostie consacrée s'échappe du ciboire pour que le grand amour d'Imelda pour Jésus soit satisfait. Toute resplendissante, l'Hostie s'arrête au-dessus de l'enfant restée seule au chœur, l'inondant de la clarté de ses rayons. Toute la maison alertée accourt au prodige : les sœurs, l'aumônier.

L'aumônier se revêt de l'étole, prend la patène, fait signe à l'Hostie. L'Hostie vient se placer sur la patène. L'aumônier la prend et la donne à l'enfant extasiée, pour cette première communion improvisée et miraculeuse.

Instants du ciel. L'action de grâces se prolonge, se prolonge. On s'approche de l'enfant immobile, à genoux. On la touche. Elle est morte, elle est morte d'amour. C'était en 1333.

Le 25 novembre 1908, le Pape Pie X nomma la bienheureuse Imelda « Patronne des Enfants de la première communion et de la Persévérance ».

Le petit livre est un modèle d'édition soignée et artistique.

II

Un Ange de huit ans : Antoine Martinez.

Voici maintenant un contemporain, mort à l'âge de huit ans (1920-1928). Mais celui-ci n'eut pas à attendre au delà de sept ans, pour communier, Pie X ayant réformé la discipline de l'Eglise sur ce point de la communion des enfants.

Antoine Martinez, espagnol de bonne famille, nous est montré avec une âme fort avancée, pour son âge, dans les voies spirituelles.

Un jour — il avait seulement cinq ans — il usa de ruse pour aller se confesser, à un Père Jésuite, il est vrai. Dès lors, il ne manqua jamais sa confession hebdomadaire, goûtant du bonheur à recevoir le pardon de ses péchés. Les péchés d'un enfant de cinq ans !... N'y a-t-il pas une nuance d'exagération ?

Quelques enfants vinrent, un samedi, jouer avec lui.

— Maman, dit-il à sa mère, amuse-les un peu pendant que je vais me confesser. Je reviendrai vite.

Un autre jour, il fit même la leçon à son père.

Comme il jouait aux cartes avec son père, la maman qui se trouvait auprès d'eux, regarda la pendule et dit :

— Lorsque tu auras terminé cette partie, tu laisseras le jeu ; il est l'heure d'étudier.

Elle sortit de la chambre et Antoine, le moment venu, se prépara à se lever.

— Nous allons jouer encore une autre partie, lui dit son père, tu as bien le temps d'étudier !

— Je ne veux pas, papa ; je désobéirais à maman, et c'est mon devoir d'enfant d'obéir à mes parents.

— Mais ta mère ne te donne pas le temps de respirer ; elle est bien ennuyeuse.

— Ne parle pas ainsi, papa. Maman fait son devoir. »

Terrible, cet enfant !

Pie X a dit : « Il y aura des saints parmi les enfants ».

Antoine Martinez nous est présenté comme tel par le P. Herrero, S. J. Il est de courte carrière. Mais il est certain qu'il exprima, sur son lit de mort, des sentiments d'une rare élévation, qui dépassaient de beaucoup le niveau ordinaire des enfants de son âge.

Le petit livre qui lui est consacré dans la collection « *Parvuli* » n'a pas le charme artistique du précédent.

III

Contes à l'Etoile, par R. Piacentini (Tolra, éditeur.)

Ce sont quatorze contes faciles, publiés *de consensu superiorum*, comme il est dit en entrant. Ce sont des contes pour enfants. Car il existe ailleurs, hélas ! parfois, des contes pour grandes personnes, qui ne peuvent avoir obtenu que le consentement du diable.

Ceux de Piacentini sont édifiants.

J'ai idée — et peut-être souvenir — qu'un enfant qui lit va bien au-delà du texte et au-delà des images qui l'accompagnent. Le texte met en branle son imagination, fait surgir, à son insu, des images qui lui viennent, par héritage, des profondeurs de sa

race. Plus que celui qui a écrit, il crée, lui qui lit, de la vie. C'est bien qu'il en soit ainsi. L'enfant se moque bien de la valeur d'art de ce qu'il lit. Il suffit que le livre soit pour lui un excitateur de bonne compagnie.

C'est pourquoi tout livre de contes, peu chargé, plaît aux enfants. Et il n'a que faire de la critique.

Le critique lui, cependant, est à la recherche de la jouissance d'art. Il ne la rencontre pas toujours dans un genre littéraire si difficile. Il ne naît pas un Alphonse Daudet chaque année, pour écrire les « Contes du lundi » et « Les lettres à mon moulin ».

Aussi le critique salue avec empressement une heureuse réussite, et, tout comme dans les distributions de prix, il cherche à placer une palme.

Parmi les quatorze « Contes à l'étoile », il faut placer la palme sur le N° 2, qui est intitulé : le péché contre l'Eglise.

C'est une histoire de vocation religieuse. Cela fleure bon la candeur d'âme et cette bonne humeur et limpide plaisanterie qui règnent dans les couvents, mêlées aux choses les plus graves.

Les « Contes à l'étoile » présentés sous couverture rouge pourraient faire la joie de maint écolier, un jour de distribution de prix.

IV. — *Jacques Cartier*, par Léon VILLE (Tolra, éditeur.)

Encore un livre pour la joie des enfants, non plus les tout petits et les mystiques, mais les sportifs, dont l'imagination se tourne du côté de l'aventure.

Jacques Cartier et la première épopée canadienne au seizième siècle est un beau sujet de livre. On ne risque pas d'y échouer.

Après avoir constaté, dans un avant-propos, que « les auteurs ayant entrepris de nous faire connaître les exploits des hommes célèbres se sont généralement bornés à relater leurs faits et gestes », Léon Ville annonce qu'il va faire connaître, d'après des documents inédits, « certains à-côtés ».

Ces à-côtés, comme il dit, ne peuvent être, eux aussi, d'ailleurs que des faits et gestes. Exemples : J. Cartier à la Cour de François Ier, la sotte attitude d'un courtisan, la vive riposte du marin, qui lui vaut une double tentative d'assassinat par embuscade. Il y a là de fameux coups d'épée, sur les chemins et dans les rues, grande immolation de truandaille, que l'on aurait supposée plus habile dans sa spécialité d'assassiner.

Tout cela est un peu en marge de l'épopée canadienne.

On ne s'explique pas bien pourquoi, dans la première ligne du titre, Jacques Cartier est appelé « un pacifique conquérant ».

Pacifique ? non pas. Et ce n'est pas possible. Il a une épée ; il a de la poudre et des mousquets, et il s'en sert au Canada. Un détail...

Les chapitres s'en vont au grand galop, dans un style qui n'a guère le temps de se surveiller.

Il y aurait d'autres méthodes de faire connaître les trois voyages de Jacques Cartier sur les rives du Saint-Laurent. Mais celle-ci plaira aux écoliers à qui elle est destinée.

Le livre est illustré.

Pr. TESTAS.

III. Pour l'honneur des Religieuses et le succès de leur apostolat

Ce ne serait certes pas induire en grave erreur, peut-être ne serait-ce pas tromper même légèrement, que de présenter le nouveau petit volume[1] de M. le supérieur du Grand Séminaire de Coutances, comme une *édition féminine* de « *Bienséances ecclésiastiques et pastorales* », si avantageusement connu, et qu'avait présenté la *Revue apologétique* en juin 1932 (tome LIV, pages 701-704).

Pour être tout à fait vrai, il faudrait même dire, que la traduction ou plus exactement l'adaptation féminine, comme généralement les traductions ou adaptations de tout bon livre, n'atteint pas, ou du moins ne me paraît pas atteindre toute la perfection de l'original masculin. Ce n'est pas du tout que je semble insinuer le moins du monde que les femmes seraient moins parfaites que les hommes. Mais il est visible dans ce qu'il dit aux religieuses, que l'auteur a une connaissance moins directe de la matière qu'il traite. Alors même qu'il n'aurait pas la grande honnêteté de nous le dire en son avant-propos, on s'apercevrait vite qu'il s'est beaucoup moins mêlé à la vie des Religieuses qu'à celle des Prêtres et des Clercs. Suivant la parole pas très théologique, mais très bienveillante d'un vieux médecin de ses amis, il a moins fréquenté le clergé féminin que le clergé masculin. La do-

1. M. BLOUET, P.S.S., *Bienséances religieuses*, in-16, 132 p., Gabalda, Paris, 12 francs.

cumentation qui lui a été bénévolement fournie, ne lui laisse pas dans son travail de rédaction la même liberté d'allure, la même spontanéité, le même à-propos qui lui suggéraient les faits et les défauts qu'il avait vus lui-même et dont il avait souffert ou s'était rendu compte qu'on pouvait souffrir.

Il y a des comparaisons qui font tort. Ce n'est aucunement déprécier l'auteur que de lui dire puisqu'il s'agit ici de comparaison entre deux de ses livres. Un lecteur qui ne connaîtrait pas *Bienséances ecclésiastiques* serait dans une situation meilleure pour louer (peut-être sans réserve ?) *Bienséances religieuses*.

PASTORETTO.

IV. Films fixes.

Les « *Editions catholiques de cinéma éducatif* », 15, rue de Villeneuve, Clichy, viennent d'éditer deux films fixes sur les Ordinations.

Jusqu'à présent, il n'existait que quelques vues sur la Prêtrise dans les diverses collections de films catéchistiques. Nous sommes heureux d'annoncer que désormais, nous possédons deux films qui permettront aux professeurs et aux catéchistes d'expliquer toutes les cérémonies si touchantes et si instructives des diverses Ordinations.

Le premier film parle de la tonsure, des ordres mineurs, du sous-diaconat et du diaconat. Il comporte 60 vues.

Le second est réservé à la prêtrise et compte 55 vues.

Ces diverses vues sont extraites du film *L'Appel*, réalisé pour le recrutement sacerdotal, au cours de l'été dernier, avec le concours de S. E. Mgr Dutoit, évêque d'Arras et du grand Séminaire de ce diocèse.

Prix de chaque film : 22 fr. Les deux : franco 40 fr. Conférence commentaire : 5 fr. S'adresser à Fiat-Film, 15, rue Villeneuve, Clichy (Seine).

On trouve à la même maison deux autres séries de films catéchistiques en films fixes :

La Sainte Messe .... 6 bobines à 12 fr.
Le baptême .... 3 bobines à 12 fr.

Les 9 bobines ensemble, 100 fr.

Nous signalons aussi que les trois films parlants : *L'Appel*, *La Relève*, *Pour la moisson*, existent à la même maison en format rural, parlant, comme en standard parlant.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS D'UN OUVRAGE SUR LES PROPHETIES

Q. *On nous demande ce qu'il faut penser d'un livre de* Michel de Savigny, La Perspective des grands événements (Téqui, éditeur).

R. Nous pensons qu'un ouvrage de ce genre, malgré les précautions théologiques de l'auteur, son souci d'orthodoxie, est de nature à troubler les âmes faibles et à jeter le discrédit sur le catholicisme. Nous sommes, quant à nous, profondément choqués de l'audace avec laquelle l'auteur étudie dans un même livre, les prophéties bibliques et les « prédictions » purement privées... Certes nous ne croyons pas être plus « rationaliste » que l'auteur, mais, malgré son affirmation, nous pensons que pour l'étude de ces « prophéties » modernes ou médiévales, la question d'authenticité a tout de même son importance.

Il nous importe que la prophétie de « Saint Césaire » soit de ce saint et non d'une source plus ou moins suspecte.

Mais cet auteur dépasse visiblement les bornes, quand il va jusqu'à trouver le nom d'Hitler dans un quatrain de Nostradamus traduit, il est vrai, « d'une manière très large » ! Nous voudrions « bien savoir jusqu'où peut aller cette largeur de traduction.

On a l'impression que l'auteur fait flèche de tout bois et on est péniblement surpris de le voir mettre sur le même pied, les révélations de sainte Marguerite-Marie et la prophétie « du général breton » !

Le Pseudo-Messianisme qui inspire tout le livre n'a rien à voir avec le vrai surnaturel, de telle sorte que ce livre est à réprouver, aussi bien au nom de la foi catholique sainement comprise et au nom de la critique historique.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

The Month. — Décembre 1934. — Herbert Thurston continue à nous intéresser avec les esprits frappeurs. Il cite trois cas qui ont eu lieu aux Etats-Unis, dans la deuxième moitié du siècle passé.

— Janvier 1935. — Herbert Thurston (*Mémoire et mort imminente*) cite dans cas très curieux dans lesquels des mourants revenus à la santé ont eu en un instant la vision de toute leur vie, et envisage l'hypothèse que des conversions peuvent se réaliser à la dernière minute.

— Février. — Mgr A. Goodier, *Le cardinal Bourne*.

Studies. An Irish Quaterly Review. — Décembre 1935. — Sœur M. Jérôme Keeler, *Paul Claudel*. Article très élogieux. — Hugh Pope, *Isaie: le prophète, le poète, l'homme politique*. — James Meenan, *L'Italie fasciste et ses travaux publics*. Exposé de ce qui a été fait par Mussolini pour diminuer le chômage. « Nous ne devons pas conclure que tels résultats ne pouvaient être obtenus que par un dictateur. »

The catholic World. — Joseph Gérard Brennam, *Charles Huysmans*. Etude très sympathique, peut-être trop sympathique.

Irénikon. — Novembre-décembre 1934. — Dr A. Baumstark, *Rites et fêtes liturgiques*. I. L'action liturgique. — II. Les anciennes grandes fêtes. — Hiéromoine Pierre, *Notes d'ecclésiologie orthodoxe. Le patriarche oecuménique et les églises orthodoxes autocéphales*.

The ecclesiastical Review. — Janvier 1935. — Edmund Phillips, *L'année et ses divisions. Notes sur le calendrier du Bréviaire*, notamment sur le moyen de calculer la fête de Pâques. — Joseph I. Schade, *Le Concile du Vatican sera-t-il réuni de nouveau?* L'auteur fait remarquer qu'un certain nombre de questions qui devaient être soumises au Concile ont été résolues par les Encycliques publiées depuis 1871. — Aloys Dirksen, *Le concept catholique de la pénitence et le Nouveau Testament*. Etude minutieuse du terme grec *metanoia*. — William Mc Garry, *Le magnifique appel de saint Paul en faveur de la pureté*. Explication du chapitre VI de la première épître aux Corinthiens.

The Clergy Review. — Décembre 1934. — R. P. Redmond, *La présence réelle dans la première partie du moyen âge*. Etude de théologie positive.

The Harvard Theological Review. — Octobre 1934. — Ralph Marcus, *Notes sur la traduction des Evangiles, par Terrey*. — Robert H. Pfeiffer, *L'histoire, la religion, la littérature d'Israël; recherches sur*

l'Ancien Testament, 1914-1925. Bibliographie très minutieuse de ce qui a été publié sur ces sujets.

Zeitschrift ffür katholische Theologie. — Premier numéro de 1935. — Franz Lakner, *L'idée chez Antoine Günther.* A suivre. — F. Mitzka, *La preuve philosophique de l'immutabilité morale de Dieu.* — C. A. Knelle, *Nouvelles études sur la bulle de Sixte V relative à la Vulgate.* A suivre.

REVUES DE SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Revue des Sciences religieuses. — Janvier 1935. — Gustave Bardy, *L'Eglise et l'enseignement au IVe siècle* (Suite et fin). Voici la conclusion :

« S'il faut maintenant donner en quelques lignes les résultats de notre enquête, qu'il nous suffise de dire que, pendant tout le quatrième siècle, l'Eglise ne semble pas avoir posé expressément le grand problème de l'enseignement. Les enfants ont continué à être élevés avec les méthodes traditionnelles, à expliquer les auteurs classiques, à fréquenter des écoles d'où la religion était absente. L'émotion soulevée par l'édit de Julien montre qu'une chose : l'importance attachée dans les milieux chrétiens eux-mêmes à la formation usuelle.

« Toutefois, lorsque saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin traitent de l'éducation, ils le font avec un esprit profondément chrétien, et l'on se rend compte, en lisant leurs traités, que la question de la formation littéraire des enfants ne leur est pas indifférente. D'autres signes encore témoignent d'un renouvellement dans l'état des esprits, particulièrement l'organisation des écoles monastiques auxquelles une étude spéciale pourrait être consacrée. Au début du cinquième siècle, on sent que des solutions sont en train de s'élaborer, qui orienteront en un sens véritablement chrétien l'instruction des enfants. »

— R. Jolivet, *Philosophie chrétienne et bergsonisme.* « Que conclure de tout cela, sinon que l'on ne sera vraiment bergsonien qu'en allant au delà de Bergson, même en le contredisant sur des points essentiels. ». — A. Vincent, *Les religions statiques et dynamiques de M. Bergson et l'histoire res religions.*

L'Ami du Clergé. — 15 novembre et 13 décembre 1934. *L'Avent.* I. Histoire, économie générale. II. Objet. III. Fruit : L'avènement spirituel et mystique.

— 14 février 1935. — *Le temps de la septuagésime.* — I. Le passé : Les éléments d'une synthèse ; l'opportunité du choix. — II. Le présent : l'ensemble du programme ; le point de départ ; la progression et la consommation.

Revue biblique. — 1er juillet 1934. E.-B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans la première épître aux Corinthiens.* — F.-M. Abel, *La question gabaonite et l'Onomasticon.* Etude de géographie. — A. Robert, *Les*

attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX (suite). — L.-H. VINCENT, *Vers l'aube de l'histoire en Palestine.*

— Octobre 1934. — M.-J. LAGRANGE, *Les papyrus Chester Beatty pour les épîtres de saint et l'Apocalypse.* — D. BUZY, *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste.* Solution nouvelle au reproche que l'on fait à l'Ecclésiaste d'être pessimiste. Nous citons la conclusion.

« Maintenant que ces textes sont lus et commentés, nous avons bien l'impression qu'ils rendent un son aussi net que possible : ils contiennent et expriment une conception du bonheur. Non pas une conception diminuée ou chagrine, mais saine, joyeuse, convaincue, sûre d'elle-même, éprouvée, parce qu'elle a subi le contrôle de l'expérience. Qohéleth croit au bonheur ; il l'estime réalisable ; il le trouve réalisé ; il le déclare accessible à tous ; et il invite tous ses lecteurs, autant dire tous les hommes, à se l'approprier et à en jouir d'une manière stable et permanente. Bonheur tout simple, puisque chacun peut le goûter dans la plus modeste condition ; bonheur tout humain, puisqu'il satisfait les instincts primordiaux de l'individu et de la famille ; bonheur religieux, puisqu'il se proclame redevable à Dieu qui en est l'auteur et le conservateur.

« Le disciple de Qohéleth, formé à cette doctrine et à cette pratique, y est fortement attaché par le contraste de tous les excès, de quelque nature qu'ils soient, où trop d'insensés cherchent le bonheur et où ils ne trouvent que désillusions, afflictions amères, vanité.

Si cette interprétation est exacte, on estimera peut-être que le gain n'est pas pour l'exégèse quantité négligeable, car il ne va à rien de moins qu'à redresser l'explication peut-être trop généralisée d'un livre sacré.

« Le gain de l'apologétique n'est pas moindre, car, avec cette interprétation, se dissipent les graves accusations de pessimisme que les commentateurs catholiques s'efforçaient d'écarter de l'Ecclésiaste avec un succès relatif. »

R. DE VAUX, *La chronologie de Hazaël et de Benhadad III, rois de Damas.* — N. PIGOULEWSKI, *Fragments syro-palestiniens des Psaumes CXXIII, CXXIV.* — F.-M. ABEL, *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine.* A suivre.

— 1er janvier 1935. — M.-J. LAGRANGE, *Socrate et Notre-Seigneur Jésus-Christ.* — F.-M. BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Pierre.* — Cyrus H. GORDON, *Parallèles nouziens, lois et coutumes de l'Ancien Testament.* Les tablettes de Nouzi sont des documents accadiens d'archives privées traitant d'affaires personnelles et familiales. Ces registres représentent une source importante de législation et de coutumes sociales de l'Orient ancien. Ils datent du XVe siècle environ avant notre ère et proviennent pour la plupart des fouilles pratiquées par la mission de Pennsylvanie à Nouzi, tertre antique à une dizaine de milles au sud-ouest d'Arrapha, aujourd'hui Kerkouk.

La valeur des tablettes nouziennes s'impose à nous de plus en plus pour l'étude de l'Ancien Testament. M. GORDON, assyriologue de l'expédition, donne un certain nombre d'analogies bibliques. Les thèmes

exposés se rapportent à Sarah et Agar, Laban et ses filles, aux vestiges du fratriarcat (mariage par lévirat), au cas des filles de Zelophehad, à l'année sabbatique et au jubilé.

L'auteur conclut : « La documentation condensée dans cet article montre à quel point nos vues sur l'Ecriture demeurent erronées sans quelque connaissance de l'ancien Orient ; elle fait ressortir aussi combien nous devons être circonspects en assignant des dates au matériel de l'Ancien Testament. »

F.-M. ABEL, *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine* (suite). — L.-H. VINCENT, *Les fouilles de Teleilât Ghassoul*. Premier article.

Biblica. — Quatrième numéro de 1934. O. H. E. BURMESTER, *Les péricopes de la version bohaïrique de la Sagesse et de l'Ecclésiastique*. A suivre. En anglais. — D. DIRINGER, *Le nouvel alphabet et l'idiome sémitique de Ras Samrah*. En italien. — E. RIDEAU, *En marge de la question synoptique. Le parallélisme verbal dans les récits de saint Marc et de saint Matthieu*. En français. Après avoir établi un certain nombre de comparaisons, l'auteur s'arrête aux conclusions suivantes : « Il est donc probable, possible au moins que le texte de Matthieu et de Marc soit la *combinaison* de leurs souvenirs personnels et vivants avec l'évolution partielle, mais efficace, subie dans leurs mémoires par un texte oral primitif, identique à son origine pour les deux auteurs, et qui a fourni parfois un moule unique et un « procédé » à leur expression verbale.

« On aurait ainsi une explication plausible, sinon sans appel, des phénomènes analysés au cours de ces pages : divergences curieuses, croisements ou glissages de parallélismes, inversion de schèmes visiblement identiques, survivance de formules et d'expressions au sein d'ensembles nettement différents par leur place et leur sens, éclatements moléculaires et dispersion des éléments, qui alors font effort pour subsister, combinaison variable chez les auteurs de la loi de contrainte et de l'expansion originale des souvenirs. »

G. CASTELLINO, *Le rythme hébraïque et les penseurs de l'antiquité*. En italien. W.-H. Mc CLELLAN, *Signification des mots rouah Elohim dans le deuxième verset de la Genèse*. En anglais. Réfutation de la traduction *ventus procellosus saeviebat*. — P. JOÜON, *Notes de lexicographie hébraïque*. En français. — J. JANSSEN, *Les monts Séïr dans les textes égyptiens*. En français.

REVUES SCIENTIFIQUES

Revue des Questions scientifiques. – *Louvain*. — 20 novembre 1934. — R. P. A. GRÉGOIRE, S. J. *La philosophie scientifique d'Emile Meyerson*. — M. H. KOCH, *L'émission de gaz dans la vésicule gazeuse des poissons*. — M. THOMAS, *Le domaine de l'instinct* (suite et fin).

— 20 janvier 1935. — G. GUÉBEN. *Radioactivité spontanée et radioactivité excitée*. — H. COHN, professeur à l'Institut catholique de Paris. *La classification naturelle. L'œuvre d'Adanson*. — M. DEMANET, *L'éclairage par luminescence* (d'après l'*Elettrotecnica*). Renferme quelques expérienes à connaître sur la question de l'objectivité des couleurs.

BIBLIOGRAPHIE

DOCTRINE

S. THOMAS DE AQUINO. — **Summa contra Gentiles.** — Editio Leonina Manualis, in-8°, VIII-534 pages, 20 lires ital. Rome, librairie vaticane.

Ce volume parfait quant à l'impression et au choix du papier, reproduit sans notes ni commentaires d'aucune sorte, sans aucun appendice et avec deux pages seulement de préfaces, le texte critique déjà donné en deux volumes avec de nombreuses notes et les commentaires de Sylvestre de Ferrare, dans la grande édition léonine des œuvres complètes de S. Thomas. Ici, dans l'édition manuelle, nous n'avons que le texte, mais le texte critique, résultat d'un travail assidu de plus de vingt ans.

V. L.

HISTOIRE

Joseph AGEORGES, **Le pape dans le monde contemporain,** Le Document, Paris, Denoel et Steele, janvier 1935, 94 pages. Prix : 10 fr.

Quel magnifique ensemble de renseignements nous apporte sur la papauté dans le monde contemporain ce second numéro de la nouvelle revue : *Le Document.* L'excellent journaliste qu'est M. Ageorges, nous en donne à foison et des plus exacts sur Pie XI et la Cour romaine, son administration, les Etats pontificaux, les relations du chef de l'Eglise avec les gouvernements, son attitude vis-à-vis des Eglises dissidentes, ses entreprises missionnaires et l'action catholique en général, enfin sur le rôle pacificateur de la papauté. Ce qui ajoute à l'intérêt de cette publication des plus attrayantes par son texte, ce sont ses splendides illustrations qui n'ont rien de banal ; qu'elles reproduisent des fresques, des gravures anciennes, ou des aspects curieux et pittoresques de la Rome moderne. Tout est exécuté avec un soin qui fait aux éditeurs le plus grand honneur. Ce fascicule prend une place des plus honorables à côté de tout ce qui a paru récemment sur Rome et son illustre pontife.

A. LEMAN.

MONTALEMBERT, **Précis d'histoire monastique des origines à la fin du XIe siècle,** Paris, Vrin, 1934, in-8, 344 pages. Prix: 20 francs.

Le vicomte de Meaux a été des mieux inspirés en laissant éditer pour la première fois, la brillante esquisse d'histoire monastique des origines à la fin du XIe siècle qu'avait tracée Montalembert de 1840 à 1847. Elle n'avait pas agréé à Mgr Dupanloup qui avait jugé qu'elle était à refaire. Bien qu'il lui en coutât, l'illustre auteur s'était résigné à la mettre au pilon et avait entreprit sa grande histoire des Moines

d'Occident qu'il n'acheva pas. Les premières pages méritaient cependant d'être sauvées de l'oubli quand ce n'aurait été que pour leur valeur littéraire. Les voici aujourd'hui accessibles dans une édition dont se sont chargés les Moines d'Osterhout. Il en est sans doute qui ont vieilli : tant de progrès ont été accomplis dans le domaine des sciences historiques ! Du moins des notes qui accompagnent le texte, le corrigent ici et là ; une bibliographie par chapitre signale les principaux ouvrages publiés depuis sur l'un ou l'autre point. Présenté ainsi, ce précis d'histoire monastique se lira encore non seulement avec attrait mais avec profit.

A. LEMAN.

LITTÉRATURE

Les Buissons Ardents, par JOSSE ALZIN, Desclée, Paris.

Le titre est métaphorique. Il désigne les fêtes liturgiques de l'année chrétienne, qui éclairent et réchauffent sans, en effet, se consumer. Il désigne ensuite et secondairement les âmes saintes et apostoliques qui rayonnent et font toucher Dieu. Enfin il pourrait désigner aussi les chapitres mêmes du livre.

Ces chapitres sont au nombre de quarante-trois, disposés sur cent-vingt pages — c'est dire qu'ils sont courts — pages de grand format, aux marges somptueuses qui tiennent autant de place que le texte. Le lecteur pourrait donc avoir de l'espace pour déposer ses notes personnelles. Est-ce une invitation ? Peut-être, car les chapitres, par leur brièveté, sont comme des canevas destinés à amorcer la méditation active, plutôt qu'à remplir des récipients passifs.

L'auteur excelle à adapter l'Evangile aux temps modernes. Il est « à la page ».

A la fête de la Chandeleur, les cierges allumés représentent les chrétiens chargés d'éclairer leurs frères non croyants. C'est à notre clarté que l'on cherche à s'éclairer : il faut donc tenir la flamme haute. Beau sujet de sermon (p. 35).

Les chômeurs de la Septuagésime (c'est le titre de la page 43) sont tous invités à s'enrôler dans l'action catholique.

Donner « le pain du jour » (p. 47) c'est le devoir social qui incombe aux chrétiens. C'est donner l'exemple, le conseil, l'amour : excellent moyen de résoudre les questions sociales, etc...

Une autre fois, tout un poème jaillit d'un seul mot, un mot audacieux et nouveau, engendré par l'aviation : *aciellir*. C'est l'Ascension (p. 88).

Enfin, il arrive à l'auteur de se laisser porter par un lyrisme prenant, sobre, suggestif, comme dans « la lettre au Saint Chevalier Georges », comme dans « l'été où vibre Dieu ».

L'ouvrage est illustré. Parmi les images, quelques-unes risquent de paraître hermétiques, réservées à des initiés.

Pr. TESTAS.

VARIÉTÉS

Le rituel du mariage, 20 francs (25 fr. franco), L'Orante, 23, rue Oudinot, Paris (7e).

Il n'existe pas de Livre de mariage complet, agréable à lire, et bonnement portatif.

Les jeunes chrétiens qui se marient aimeraient cependant avoir, pour suivre la cérémonie ou pour en revivre le souvenir, un volume sympathique et accordé avec le Sacrement.

Le Rituel de mariage, dont le texte, composé ou traduit par les soins du R. P. Doncœur, contient :

Les anciennes prières de Fiançailles si fâcheusement tombées en oubli.

Les prières officielles du Mariage, suivies de *La Messe de Mariage*, contenant tout l'Ordinaire de la Messe et le Propre.

Puis les diverses prières traditionnelles si pleines de grâce et de vérité.

Enfin très heureusement on a réuni *Les Prières ou Bénédictions de la Maternité*, les unes tirées du Rituel Romain — comme la Bénédiction d'une femme pour ses couches — les autres tirées des Missels anciens.

Telle la si touchante Messe d'action de grâces, dite de « Relevailles », qui se disait encore dans le cours du XIXe siècle à Paris.

La perfection du travail confié au maître imprimeur Coulouma, d'Argenteuil, exécuté en trois tons, sur du papier vergé dit « gothique », assure au texte et aux bois de Paul Froger une exécution typographique impeccable.

Le volume in-16 de 104 pages, sous couverture de papier Japon, est, par lui-même, de noble présentation.

Il peut supporter une reliure précieuse de parchemin ou de maroquin blanc par exemple.

LES DISQUES

C'est une excellente idée qu'a eue M. Piero Coppola d'enregistrer avec l'orchestre Pasdeloup, *la Damoiselle Elue*, de Debussy (Gramophone DB 4957 et 58). Quoique ce soit une œuvre de jeunesse — c'est un envoi de Rome —, ce poème lyrique reste une des œuvres les plus pures de Debussy et le prélude est sans aucun doute, un de ses chefs-d'œuvre. Il est convenu de dire que *la Damoiselle Elue* appartient à la « période wagnérienne. « En réalité, il n'y a pas grand'chose de wagnérien là-dedans. On peut trouver un souvenir de *Parsifal* dans la phrase, accompagnée par les cuivres : « Alors je demanderai au Christ Notre-Seigneur, cette grande faveur pour lui et moi... » Mais dans son ensemble, la mélodie porte déjà la marque si personnelle de Debussy, un style d'une discrétion et d'une sobriété qui n'ont rien de commun avec l'œuvre wagnérienne. Si le mysticisme du poème n'était un faux mysticisme, alambiqué et obscur, on pourrait dire que c'est là une des belles œuvres religieuses de la musique moderne. L'enregistrement est excellent. Mais le chœur de femmes des chanteurs de Saint-

Gervais m'ont déçu ; que nous avons du mal en France à trouver une bonne chorale ! Ici les voix manquent de fondu et les seconds contraltos sont trop faibles. Dans les « forte » l'équilibre entre le chœur et l'orchestre n'est pas toujours exactement maintenu. Des deux solistes, Mlle Odette Ricquier et Mme Jeanne Guyla, qui interprètent parfaitement cette partition, je préfère le style de la première.

Mme Eidé Norena a choisi deux airs de Mozart particulièrement difficiles et qui mettent en valeur la merveilleuse souplesse de sa voix : l'air de Blondine dans *l'Enlèvement au sérail* « Avec la tendresse » et celui d'Anna dans *Don Juan* « Ah ! mon âme ! » (Gramophone DB 495). C'est du Mozart le plus charmant, interprété avec rare compréhension. Dussé-je déplaire aux Mozartiens, je dirai même que c'est trop charmant ; on se lasse d'une si souveraine élégance.

M. Pierer Bernac nous ramène à Debussy. Il interprète avec un lyrisme émouvant et sensible *le Colloque sentimental*, *les Cloches* et *Mandoline* (Ultraphone 1434 et 35). M. Jean Doyen qui l'accompagne, est celui de nos jeunes pianistes qui semble promis au plus bel avenir. C'est lui aussi qui accompagne Mme Martinelli dans *l'Amour et la vie d'une femme :* l'œuvre de Schumann n'est pas trahie par ces deux admirables interprètes (Columbia RFX 40 et 41).

On a fêté outre-Rhin avec grands tapage le 250e anniversaire de la naissance de Haendel, musicien « nordique » paraît-il. Si on écoute le délicieux *concerto pour clavecin et orchestre* que Mme Roesgen-Champion interprète brillamment (Gramophone K 7392 et 93), on verra que le génie de Haendel n'a pas grand'chose de commun avec le « Sturm und drang » hitlérien. Si Haendel n'est pas toujours très profond, au moins il n'affecte jamais de l'être. Au *concerto*, je préfère d'ailleurs la belle *Sarabande* gravée sur la quatrième face, qui est du meilleur Haendel.

Je m'étonne toujours que Glück rencontre tant de faveur, alors que Lully et Rameau sont si méprisés. *Orphée* se voit honoré de sept disques magnifiques (Pathé PDT 20 à 27), avec plusieurs airs chantés par Alice Raveau, Germaine Feraldoz et les chœurs Vlassoff. Que de richesses on laisse délibérément ignorer au public ! Mais les musiciens les ignorent eux-mêmes.

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

EN RÉPONSE A M. GUIGNEBERT[1]

Dans la pensée rationaliste, la vie historique de Jésus n'a rien eu que de très humain et de strictement naturel. Si la peinture que nous en font les Evangélistes est autre, la vie du Nazaréen y paraissant tout imprégnée de surnaturel, ce ne peut être que le résultat d'un travail d'idéalisation qui a transfiguré la réalité de l'histoire. Ce travail s'est accompli dans le demi-siècle qui a suivi la mort de Jésus.

Quel en a été le point de départ ?

De toute nécessité, il faut supposer à son origine la croyance, éclose dans l'esprit des apôtres, que leur Maître était ressuscité. Si les apôtres n'avaient pas cru à la victoire de Jésus sur la mort, tout aurait été fini au Calvaire. Autant il est certain que le christianisme existe, et qu'il a pris naissance au premier siècle de notre ère, autant il est assuré qu'il procède de la foi à la résurrection du Maître, succédant à la certitude de sa mort en croix.

Cette vérité fondamentale a été mise en évidence par les initiateurs mêmes de la critique rationaliste, appliquée aux Evangiles. « Ce qu'on est obligé d'admettre, déclare Strauss, c'est que les disciples ont cru fermement que Jésus était ressuscité. » « Comme l'a dit Baur, la donnée nécessaire, indispensable, de l'histoire du christianisme, c'est, non pas le fait de la résurrection, mais la foi en cette résurrection[2]. » Le principe ainsi

1. Voir *Revue*, avril et mai 1934 : *Le « Jésus » de M. Guignebert.*
2. P. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 382.

affirmé par Baur et Strauss est devenu, pour tous les historiens, un véritable axiome.

M. Guignebert l'admet, avec autant de décision que Renan et que M. Loisy. « Si la foi en la Résurrection ne s'était pas établie et organisée, dit-il, *il n'y aurait pas eu de christianisme.* C'est pourquoi Wellhausen a raison de dire que, sans sa mort, Jésus ne tiendrait aucune place dans l'histoire. *La prédication des Apôtres est proprement celle de la mort et de la résurrection de Jésus* Toute la sotériologie, toute la doctrine essentielle du christianisme repose sur la croyance en la Résurrection, et on pourrait mettre en épigraphe, à la première page de tout exposé de la dogmatique orthodoxe, l'aveu de Paul (I Cor., xv, 14) : *Si Christ n est pas ressuscité, vide est notre prédication, vide aussi est votre foi.* Du point de vue strictement historique, je veux dire en ce qui regarde la fondation, le développement et l'expansion de la religion chrétienne, l'importance de la croyance en la Résurrection n'est guère moindre. C'est par elle que la foi en Jésus et en sa mission est devenue le principe constitutif d'une religion nouvelle qui, séparée du judaïsme, puis opposée à lui, a pu songer à conquérir le monde. C'est elle qui a ouvert la porte du christianisme aux influences syncrétistes, grâce auxquelles le Messie juif, inintelligible et indifférent aux Grecs, est devenu le Seigneur, le Sauveur, le Fils de Dieu, le Maître souverain du Cosmos, Celui devant qui la création tout entière plie le genou. » (p. 662-663).

Mais, s'il est incontestable que les disciples ont cru leur Maître ressuscité, le principe rationaliste s'oppose absolument à ce que Jésus soit ressuscité en réalité. Le fait d'histoire, c'est la croyance en la Résurrection ; la Résurrection elle-même ne peut être qu'une légende.

M. Guignebert s'efforce de l'établir, en s'attaquant aux deux preuves que les Evangiles prétendent nous donner du fait : la découverte du tombeau vide, et les apparitions du Christ ressuscité.

La découverte du tombeau vide

D'abord, la découverte du tombeau vide.

Toute l'argumentation de M. Guignebert à l'égard de cette

première preuve se résume en deux propositions, formulées d'un ton péremptoire : le récit évangélique de la découverte du tombeau vide ne démontre rien, parce qu'il n'y a pas eu de tombeau trouvé vide ; et il n'y a pas eu de tombeau trouvé vide, pour la bonne raison que le corps de Jésus n'a pas été enseveli dans un tombeau.

Selon son habitude, M. Guignebert voudrait nous faire croire à un verdict qu'imposerait l'examen impartial des documents. En réalité, sa cause est jugée d'avance d'après le parti-pris philosophique. Admettre, en effet, que le corps de Jésus a reçu la sépulture, conduirait à admettre que l'état du tombeau a été vérifié et qu'il a été trouvé vide ; comme à ce vide du tombeau on ne peut trouver de cause naturelle qui soit plausible, la partie serait belle pour ceux qui croient le corps disparu par le fait de la Résurrection : il faut à tout prix saper cet appui de la croyance ; le plus sûr moyen est de nier le fait sur lequel tout repose, savoir l'ensevelissement dans un tombeau.

Tel est le raisonnement auquel obéit M. Guignebert.

Cette façon de procéder n'est pas de son invention. Il la tient de son maître ordinaire, M. Loisy, et M. Loisy lui-même n'a fait que l'emprunter, sans le dire, au chef de la critique rationaliste moderne, Frédéric Strauss. Il est intéressant de le constater.

Dans sa première *Vie de Jésus* (1835), Strauss se proposait d'expliquer la foi des apôtres par leurs seules visions du Ressuscité. Mais il se faisait cette objection : « Si le corps de Jésus avait été déposé dans un endroit connu, et s'il était possible — car, nous ne devons faire l'hypothèse ni d'un vol ni d'un enlèvement fortuit — de l'y chercher et de le montrer, on comprend difficilement comment les disciples, à Jérusalem même, et moins de deux jours après l'enterrement, purent croire et déclarer que Jésus était ressuscité, sans se réfuter eux-mêmes par le témoignage de leurs yeux en visitant le tombeau, et sans être réfutés par leurs adversaires...[1] »

Le tombeau tout proche fait donc difficulté à la formation de visions purement subjectives. Strauss tournait l'obstacle, en supposant que la foi des apôtres a dû s'établir, non à Jérusalem et

1. F. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 680-681.

dès le surlendemain de la mort, mais quelque temps après et dans la lointaine Galilée. La Galilée, disait-il, est « le lieu où l'idée de la résurrection de Jésus eut le loisir de se former successivement sans qu'on y pût exhumer du tombeau un cadavre qui réfutât ces suppositions hardies ; et, quand cette conviction eut donné à ses partisans assez de courage et d'enthousiasme pour qu'ils se hasardassent à publier dans la capitale sa résurrection, il n'était plus possible de se convaincre soi-même du contraire par le corps de Jésus, ou d'en être convaincu par d'autres[1]. »

Dans sa *Nouvelle vie de Jésus* (1860), Strauss va plus loin. Il commence, comme précédemment, par exposer la difficulté que soulève l'incident de la sépulture, et il le fait avec une précision toute nouvelle. « Si la résurrection, dit-il, a été un miracle, la date est indifférente ; si elle a été un fait naturel, il faut qu'elle ait eu lieu promptement, pour ne pas devenir impossible. Nous, au contraire, qui prétendons ramener les christophanies à une évolution psychologique, il semble que nous ayons besoin d'un temps plus long pour laisser l'évolution s'accomplir... La topographie évangélique des apparitions ne nous semble pas plus favorable... Nous laissons le corps dans la tombe, aux portes de Jérusalem, dans un lieu bien connu et facile à trouver ; et alors, si, dans la même ville, moins de quarante-huit heures après l'ensevelissement, les disciples se sont avisés de proclamer la résurrection de Jésus, conçoit-on que les Juifs n'aient pas couru droit au tombeau, emporté le corps, et confondu par une exposition publique une assertion aussi hardie ? Ou plutôt, comment les disciples ont-ils pu croire à la résurrection, quand ils n'avaient qu'un regard à jeter dans un caveau si proche, pour se convaincre qu'elle n'avait pas eu lieu[2] ? »

A la difficulté ainsi soulignée, Strauss ne se contente plus de la première réponse. Il a réfléchi que le retour des apôtres à la ville sainte ne peut être différé au-delà de quelques semaines ; qu'à ce moment même le tombeau eût été une redoutable pierre d'achoppement pour leur foi ; qu'enfin la gravité de l'intérêt en jeu eût forcément amené la vérification de l'état de ce tombeau. Strauss émet donc l'hypothèse que l'histoire de la sépulture pourrait bien être légendaire. « Rien n'est moins établi, insinue-t-il,

1. Id., *ibid.*, p. 681-682.
2. F. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 411-412.

que l'ensevelissement de Jésus dans ce tombeau creusé dans le roc, et appartenant à Joseph d'Arimathie... Il est très possible que le corps de Jésus ait été jeté avec ceux d'autres suppliciés dans quelque lieu impur, et alors les disciples auraient pu moins facilement le chercher. »

La conjecture est proposée avec une certaine réserve. Strauss a bien peur qu'on ne la trouve pas sérieuse. C'est pourquoi il ajoute : «... De même que, s'ils ont laissé passer quelque temps avant d'annoncer la résurrection, il devenait plus difficile à leurs adversaires de produire le cadavre comme pièce probante. L'horreur des Juifs pour les cadavres rend d'ailleurs la recherche de celui de Jésus plus invraisemblable qu'on ne serait tenté de le croire[1]. »

En fait, malgré l'énorme crédit accordé d'une façon générale à sa méthode, par la critique indépendante, Strauss n'a été d'abord suivi sur ce point par personne. Des écrivains aussi libres d'esprit que H. Holtzmann et A. Réville ont rejeté l'hypothèse. Renan n'en a tenu aucun compte. Ainsi en a-t-il été d' « à peu près tous les critiques rationalistes », avoue M. Guignebert (p. 632).

La thèse commune, organisée autour du fait de la sépulture, regardé comme historique, n'en offre pas moins, au point de vue rationaliste, de graves difficultés. On n'est pas arrivé à donner une explication satisfaisante à la constatation du vide du tombeau ; ou plutôt, les multiples hypothèses faites pour attribuer la disparition du cadavre à une cause naturelle se sont avérées, malgré le talent déployé pour les faire valoir, lamentablement fragiles, invraisemblables, et même ridicules. C'est ce qu'un certain nombre de critiques plus récents ont fortement senti ; si fortement qu'ils ont jugé la voie commune impraticable à une critique sérieuse. Ils sont revenus purement et simplement au sentier ouvert par Strauss.

Ainsi M. Loisy. L'explication proposée par l'écrivain français reproduit trait pour trait celle du vieil auteur allemand. « On peut supposer, dit M. Loisy, que les soldats détachèrent le corps de la croix avant le soir et le mirent dans quelque fosse commune, où l'on jetait pêle-mêle les restes des suppliciés. »

Tout comme Strauss, M. Loisy a conscience de ce que la sup-

1. Id., *ibid.*, p. 413.

position a d'arbitraire : à l'exemple de son devancier, il se ménage prudemmemnt une porte de sortie : « Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les conditions de la sépulture furent telles qu'au bout de quelques jours il aurait été impossible de reconnaître la dépouille du Sauveur, quand même on l'aurait cherchée[1]. »

Fidèle écho de M. Loisy et de Strauss, M. Guignebert répète . « La vérité est que nous ne savons pas et que, selon toute apparence, les disciples n'ont pas su plus que nous, où le corps de Jésus, descendu de la croix, probablement par les bourreaux, a été porté ; il y a chance pour que ç'ait été au *pourrissoir* des suppliciés, plutôt que dans un *tombeau neuf* » (p. 615 ; cf. 638, 661).

De ces rapprochements, il ressort avec évidence que l'hypothèse de la non-sépulture n'est pas issue de l'examen préalable des documents, mais bien de la préoccupation de ruiner un des points d'appui de la croyance en la résurrection.

M. Guignebert n'est pas sans laisser percer çà et là qu'il s'agit bien d'un préjugé. « Si on n'accepte pas, dit-il, la réalité de la Résurrection, tout en admettant la découverte du tombeau vide, il faut expliquer pourquoi il est vide. » Or, « comme nos textes — et cela se comprend — répugnent à n'importe quelle interprétation rationaliste » — il serait plus juste de dire *naturaliste*[2] — « il est nécessaire, si on en veut une, de la construire hypothétiquement en détournant de son sens véritable tel ou tel détail des récits évangéliques. On a dépensé — en pure perte — beaucoup d'ingéniosité pour rendre vraisemblable l'enlèvement du corps, soit par les Juifs (A. Réville) ; soit par Joseph d'Arimathie, qui, ayant provisoirement déposé le cadavre à proximité du Calvaire, viendrait le reprendre pour lui donner ailleurs une sépulture définitive (H. Holtzmann) ; soit par une des femmes ; soit par quelque disciple à l'insu des autres (E. Renan) ; on a songé encore à l'expulsion du corps par le propriétaire du tombeau ; ou à la mort apparente : Jésus, tombé en léthargie, aurait été réveillé par le froid de la tombe et se serait évadé, pour se réfugier chez les Esséniens, ou ailleurs, et y survivre quarante jours,

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 223; cf. *La légende de Jésus*, dans la *Rev. d'hist. et de littérat. relg.*, 1922, p. 456; *La naissance du christianisme*, 1933, p. 113.
2. Cf. *Revue*, avril 1934, p. 894.

ou davantage. J'en passe. La variété des solutions proposées (Paulus, Venturini, Schleiermacher, Hase, etc.) suffirait déjà à dénoncer leur inconsistance à toutes. Aussi bien aucune d'elles ne peut-elle invoquer la moindre preuve objective. Elles ne sont que suppositions et je ne les discuterai pas. Ce serait perdre mon temps, puisque je crois la découverte du tombeau vide invraisemblable » (p. 613).

Mais, prenons garde : M. Guignebert ne trouve « invraisemblable » la découverte du tombeau vide que parce qu'il juge telles toutes les explications qu'on en a proposées du point de vue rationaliste. La découverte du tombeau vide n'est susceptible d'aucune explication naturelle satisfaisante : voilà pourquoi elle est à rayer de l'histoire.

La saveur de ce raisonnement se retrouve en cette autre page de M. Guignebert : « Le problème, dit-il, revient à montrer qu'en partant de telle ou telle supposition, dont les éléments sont pris dans l'ordre naturel, la foi en la Résurrection a pu se former et le récit de la Résurrection s'organiser. Or, ce problème, chacun le résoud comme il l'entend et l'appuie de plus ou moins de vraisemblances ; mais, j'y insiste, ces vraisemblances elles-mêmes, il faut les imaginer ; les textes ne les donnent pas, ne les suggèrent pas... Dans l'ensemble, c'est l'arbitraire. » M. Guignebert ajoute : « Jusqu'à nos jours, à peu près tous les critiques rationalistes y sont demeurés, parce qu'ils ont accepté le schéma commun, en gros, à nos divers récits : mise au tombeau, découverte du tombeau vide, et surtout parce qu'ils ont admis que tel était bien l'*ordre chronologique*, et pas seulement l'*ordre logique* des épisodes. C'est pourquoi, par exemple, il a fallu trouver une explication de la découverte du tombeau vide. Les esprits les plus ingénieux n'ont pu que s'épuiser dans le même sens tant que la position même du problème n'a pas été changée. A partir du moment où l'on croit pouvoir rejeter la réalité de la mise au tombeau, et celle de la découverte du tombeau vide, qui sont solidaires, l'intérêt du *fait* s'efface devant celui de *la foi*. Et ce problème nouveau, celui de la cause, de l'origine, des progrès de la foi chrétienne en la Résurrection, se présente tout autrement que l'autre » (p. 632-633).

Cela revient à dire : les deux faits connexes de la sépulture et du tombeau vide constituent une preuve solide du fait de la Résurrection ; d'ordinaire on élimine cette preuve en cherchant

au vide du tombeau une explication naturelle ; mais cette méthode n'aboutit qu'à des résultats décevants ; le moyen le plus simple de résoudre le problème est de le supprimer ; en déclarant les deux faits non historiques, on est dispensé de les expliquer.

Voilà qui est clair. C'est bien la foi rationaliste qui pousse M. Guignebert à mettre les deux récits évangéliques au compte de la légende : son jugement défavorable au sujet de leur historicité lui est imposée d'avance, avant l'examen des documents.

Formulée *a priori*, l'hypothèse trouve-t-elle, après coup, un fondement sérieux dans les textes ?

M. Guignebert cherche par tous les moyens à nous en donner l'impression. Mais, à le suivre dans son entreprise, on le voit d'abord pratiquer en grand les procédés tendancieux qu'il attribue si généreusement aux apologistes catholiques. « Chercher et même trouver des conciliations aux pires contradictions, ne demande, assure-t-il, que de l'ingéniosité doublée d'un certain mépris des textes » (p. 568). C'est ce dont il donne lui-même un magnifique exemple.

Sa méthode favorite consiste à relever tout ce qui peut servir, d'une façon ou de l'autre, à discréditer nos récits. Les ressemblances sont soulignées, pour en déduire qu'ils dépendent les uns des autres ; les divergences, pour en conclure qu'ils se contredisent. D'une sévérité impitoyable quand il s'agit d'admettre ce qui contrarie son hypothèse, il accueille avec une étonnante largeur d'esprit tout ce qui la favorise.

Ecoutez-le : « En combinant les allégations diverses qui se rencontrent dans les quatre Evangiles, les *Actes*, les Epîtres de Paul, la *Prima Petri*, la catéchèse orthodoxe a construit, de ces événements essentiels pour elle, un récit qui paraît, au premier abord, se tenir assez bien. Mais cette impression ne résiste pas à l'examen le plus superficiel des textes » (p. 601). Vous entendez bien : « A l'examen LE PLUS SUPERFICIEL. » !

Abordant le récit de la mise au tombeau : « A lire la synopse, dit-il, on connaît vite que c'est *Mc.* — le nôtre ou un autre plus ancien qui a servi de fondement à *Mt.* et à *Lc.* Ils l'ont corrigé et modifié à leur gré, mais leur leçon ne représente qu'une adaptation personnelle et nullement une information dif-

férente, meilleure ou plus complète. Un instant d'attention suffit pour s'en convaincre » (p. 602). Remarquez : « On connaît VITE », « UN INSTANT D'ATTENTION suffit » !

Un peu après, à propos du récit johannique (XX, 1-18) : « Quand on examine le contenu de cet épisode (11-18), on n'a pas de peine à y retrouver un arrangement rédactionnel de traits empruntés aux Synoptiques » (p. 607-608). « ON N'A PAS DE PEINE » ! M. Guignebert trouve invariablement clair et obvie ce qui cadre avec son préjugé.

Les divergences des récits évangéliques ne sont pour lui que « contradictions ». Il les qualifie de « nombreuses et pesantes ». Et il ajoute : « Il est visible, du premier coup d'œil, qu'autour de l'affirmation commune : *le tombeau, où Jésus avait été déposé, le soir de sa mort, a été trouvé vide le surlendemain matin*, s'organisent progressivement des *précisions* destinées à le *réaliser* et qui, parce qu'elles varient gravement d'un récit à l'autre, sont toutes suspectes, au moins, de ne répondre à aucun souvenir et de sortir de préoccupations d'apologétique » (p. 608). Encore une accumulation de traits perfides : « Il est visible, du PREMIER COUP D'ŒIL », « varient GRAVEMENT », « TOUTES suspectes, AU MOINS, de ne répondre à AUCUN SOUVENIR » !

Voici enfin l'appréciation que M. Guignebert formule sur les rapports mutuels de nos historiens : « En réalité, tout nous porte à penser que le premier évangéliste qui a raconté la découverte du tombeau vide, ayant dit ce qu'il savait ou croyait savoir, les autres sont partis de son récit et n'ont pas disposé de sources particulières. Ils l'ont suivi, mais sans fidélité ; non pas dans le souci de l'éclairer par un commentaire respectueux, mais dans celui de l'arranger ou le déranger, pour le rendre plus probant, de l'embellir ou simplement de le varier, pour se donner l'illusion qu'ils savaient par eux-mêmes ; car, en définitive, toutes les divergences n'ont pas une signification apparente. Ce qui s'écarte du récit de *Mc.*, réserves faites sur la confiance à lui accorder en lui-même, sort de l'imagination ou de l'invention tendancieuse des rédacteurs évangéliques » (p. 610). Ce qui revient à dire : Le seul évangéliste chez qui on puisse trouver quelques souvenirs traditionnels est *Marc ;* encore les souvenirs qu'il rapporte n'ont-ils peut-être pas grande valeur. Tout ce que les autres évangélistes y ajoutent est de leur invention : invention peut-être irréfléchie,

car, parmi les divergences, il en est à qui on ne trouve aucune signification ; mais invention, qui, pour être spontanée, n'en est pas moins tendancieuse.

Cet amoncellement d'insinuations malveillantes, habilement calculées, contre l'exactitude et la probité littéraire de nos écrivains, montre, à lui seul, que nous n'avons pas affaire à une critique impartiale et pondérée : on sent d'un bout à l'autre la passion et le parti-pris.

Cependant M. Guignebert est bien obligé de faire valoir quelques raisons positives contre l'historicité des récits évangéliques en question. Ces raisons, quelles sont-elles ?

Les deux faits de l'ensevelissement dans un tombeau et de la découverte du tombeau vide sont connexes. Mais le principal, celui dont dépend proprement la croyance, est celui de la découverte du tombeau vide. Si on le supprime, l'autre n'a plus de raison d'être. Or, contre ce fait capital de la constatation de l'état du tombeau, M. Guignebert objecte qu'il est inutile, parce qu'il n'a pas servi à fonder la croyance initiale des apôtres : il n'a dû être imaginé, comme argument de renfort, qu'en dehors du cercle apostolique et sur le tard.

A l'entendre, « la découverte du tombeau vide n'a aucune valeur en elle-même ; elle se subordonne aux apparitions ; plus précisément, elle ne produit aucun effet véritable sur les disciples jusqu'à ce que tel ou tel d'entre eux ait *vu* le Ressuscité. Preuve que *ce sont les apparitions qui ont tout d'abord fondé la foi en la Résurrection*. S'il en est ainsi, la découverte du tombeau vide, devenue inutile pour la foi des disciples, tombe à la qualité d'invention d'apologétique ou de polémique et s'élimine de l'histoire » (p. 614).

Le caractère tardif de cette « invention » résulterait d'un autre raisonnement. D'après M. Guignebert, la découverte du tombeau vide ne pouvait signifier la résurrection qu'à la condition d'avoir pour commentaire une manifestation miraculeuse de Jésus se produisant « au voisinage du tombeau vide, ou, du moins, à Jérusalem ». Or, assure-t-il, « la plus ancienne tradition plaçait les premières apparitions de Jésus en Galilée exclusivement. *Donc, l'histoire de la découverte du tombeau vide est secondaire* et correspond à une étape de la démonstration apologétique de la Ré-

surrection *postérieure* à celle qu'on peut appeler *galiléenne* » (p. 613-614).

M. Guignebert se résume et précise ainsi sa conclusion : En définitive, l'histoire de la mise au tombeau et celle de la découverte du tombeau vide, solidaires l'une de l'autre, « n'ont pu se constituer que loin de Jérusalem et hors du cercle des disciples directs, une quarantaine d'années, *au plus tôt*, après la mort de Jésus, c'est-à-dire peu après la ruine de Jérusalem, en un temps où, pratiquement, il n'était plus guère possible à personne de tenter la moindre recherche sur place » (p. 614-615).

La conclusion ainsi formulée cadre exactement, et pour cause, avec le postulat rationaliste ; mais il faut convenir que ce que l'on fait valoir à son appui est bien peu de chose. Et ce peu de chose est d'une inconsistance singulière.

« Ce sont les apparitions qui ont d'abord fondé la foi en la Résurrection » : c'est vrai ; les Evangiles l'attestent eux-mêmes. Mais, si la découverte du tombeau vide était aussi inutile qu'on le prétend, d'où en serait venue l'idée à la tradition chrétienne ? Et pourquoi les quatre évangélistes auraient-ils pris la peine d'en faire une relation aussi détaillée ? On ne comprendrait vraiment pas qu'après s'être contenté pendant quarante ou cinquante ans, des apparitions du Christ comme preuves de sa résurrection, on ait senti tardivement le besoin de compléter ces preuves par l'histoire de la sépulture et celle du tombeau vide.

On le comprendrait d'autant moins que cette double histoire avait l'inconvénient de mettre en haute évidence l'humanité mortelle de Jésus. Le silence sur le sort fait au cadavre du Seigneur aurait laissé planer sur sa mort et ses suites immédiates un certain mystère, qui aurait bien mieux servi, semble-t-il, les intérêts de la foi nouvelle.

En réalité, étant donné les circonstances, la découverte du tombeau vide était déjà une preuve véritable de la résurrection. Le vide du tombeau ne peut s'attribuer à un enlèvement du cadavre : les apôtres le savent fort bien. Si leur foi n'est pas du premier coup complète et décisive, elle n'en est pas moins réellement amorcée. La constatation du vide du sépulcre les prépare à recevoir et à interpréter les apparitions ; elle contribue à les convaincre de l'objectivité de leurs visions, comme elle servira à per-

suader ceux auprès de qui ils feront état de leurs expériences personnelles.

Il est donc faux de dire que le vide du tombeau n'a pas de signification par lui-même. Le rôle des apparitions de Jésus est seulement de lui donner tout son sens.

Ce rôle décisif est rempli d'ailleurs par les apparitions en quelque lieu qu'elles se produisent. A supposer que la première tradition n'ait admis que des apparitions galiléennes, elle aurait fort bien pu se les représenter comme coordonnées à la découverte du tombeau vide. Si, en fait, les documents signalent en premier lieu des apparitions hiérosolymitaines, cela ne tient donc pas à une préoccupation ultérieure de la tradition. Rien, à ce point de vue, n'autorise à regarder la découverte du tombeau vide comme secondaire et d'invention récente.

* * *

L'hypothèse négative de M. Guignebert manque donc totalement d'appui sur les textes. Il reste qu'elle a contre elle le témoignage positif des documents, et ce témoignage est tel qu'il défie dans son ensemble toute contestation. C'est d'une part, le témoignage de saint Paul et celui du livre des *Actes*. C'est, d'autre part, le témoignage de nos quatre Evangiles.

Paul rappelle aux Corinthiens la bonne nouvelle qu'il leur a transmise, après l'avoir reçue lui-même, à savoir que le Christ Jésus, « mort pour nos péchés, selon les Ecritures, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures ». (*I Cor.*, xv, 3). En s'exprimant ainsi, toute la suite du chapitre le montre, l'apôtre veut mettre en relief le fait de la résurrection corporelle du Christ et ses conséquences. C'est pourquoi il a soin de mentionner au préalable, et en termes exprès, la mort rédemptrice et l'ensevelissement. Le terme dont il se sert, ἐτάφη, est aussi précis que possible pour indiquer l'ensevelissement dans un tombeau.

Le livre des *Actes* fait, à deux reprises, mention de la sépulture du Christ. D'abord, dans le discours de saint Pierre, au jour de la Pentecôte. Le chef des apôtres, s'adressant aux Juifs, leur

parle de ce Jésus qu'ils ont tué et « que Dieu a ressuscité en le déliant des liens de la mort, parce que », dit-il, « il n'était pas possible qu'il fût retenu par celle-ci. » L'auteur le prouve en alléguant le témoignage du psalmiste. David dit, au psaume XVI, 8-11 : « Tu n'abandonneras pas mon âme dans le séjour des morts, et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption ». Or, poursuit l'Apôtre, « qu'il me soit permis, hommes frères, de vous dire librement, au sujet du patriarche David, qu'il est mort, qu'il a été enseveli, et que son sépulcre existe encore aujourd'hui parmi nous. » Ce n'est donc pas de lui-même que David a entendu parler ; mais, « comme il était prophète et qu'il savait que Dieu lui avait promis avec serment de faire asseoir un de ses descendants sur son trône, c'est la résurrection du Christ qu'il a prévue et annoncée, en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption ». (*Act.*, II, 23-31). Ainsi se trouve expressément mentionné, non seulement la mort violente du Christ, mais son ensevelissement dans un tombeau, comparable à celui de David ; non moins expressément, la résurrection du Sauveur est attribuée à un acte de la puissance divine, qui tire sa chair du sépulcre et la soustrait ainsi à la commune corruption.

Une autre mention de la sépulture du Sauveur se rencontre, au même livre des *Actes*, dans le discours que saint Paul fait entendre à Antioche de Pisidie. « Les habitants de Jérusalem et leurs chefs ont méconnu Jésus, et, en le condamnant, ils ont accompli les paroles des prophètes qui se lisent chaque sabbat. Quoiqu'ils ne trouvassent en lui rien qui fût digne de mort, ils ont demandé à Pilate de le faire mourir. Et, après qu'ils eurent accompli tout ce qui est écrit de lui, ils le descendirent de la croix et le déposèrent dans un sépulcre. Mais Dieu l'a ressuscité des morts. » (*Act.*, XIII, 27-31). Ici encore, il est nettement question, non seulement du procès de Jésus, de sa livraison à Pilate et de sa mise à mort, mais de sa descente de croix et de son ensevelissement, suivi de la résurrection.

Comment M. Guignebert traite-t-il ces divers témoignages ? Il les escamote.

Dans le texte si net de saint Paul, il affecte de voir seulement une « apparente précision », qui « ne paraît se réclamer d'aucun souvenir et peut n'en supposer aucun » (p. 605). Il a l'audace d'écrire : « On aurait jeté Jésus dans la fosse commune des sup-

pliciés que l'Apôtre aurait pu écrire sa phrase » (p. 604). Affirmation d'un parti-pris révoltant.

Les deux passages des *Actes* ne peuvent être traités avec la même désinvolture. Ils font indiscutablement allusion à une sépulture proprement dite. M. Guignebert relève du moins qu'il n'y est pas question d'une constatation du vide du tombeau. Or, dit-il, ce silence « n'est concevable que si la source dont le rédacteur fait son profit ne contenait rien sur notre épisode » de la découverte du tombeau vide (p. 614). Cela permettrait de supposer une époque où l'on aurait commencé à parler de mise au tombeau sans parler encore de vérification de l'état du tombeau. Bien plus, dans le discours de Paul à Antioche, on trouverait un certain indice contre l'ancienneté de la tradition du tombeau trouvé vide, telle qu'elle est consignée dans les Evangiles. « N'oublions pas, déclare M. Guignebert, que, d'après *Actes*, XIII, 29, ce sont les Juifs eux-mêmes, ceux qui ont fait périr Jésus, qui le descendent de la croix, et le mettent au tombeau, ce qui pourrait bien être une forme de la tradition antérieure à la marcienne. Si ces Juifs font cela, c'est pour cacher la sépulture de leur victime : mais Dieu déjoue leur précaution et trompe leur attente, en le ressuscitant des morts » (p. 604).

M. Guignebert ne recule décidément devant aucune extravagance pour appuyer son hypothèse rationaliste. Quoi ! la plus ancienne croyance chrétienne, celle qui a précédé la tradition inscrite dans nos Evangiles, aurait songé à une disparition du corps de Jésus, qui serait à mettre au compte des Juifs, sans prendre garde à cette grossière invraisemblance que les ennemis du Sauveur auraient laissé tranquillement les disciples prêcher la résurrection de leur Maître, en s'abstenant de produire le cadavre qu'ils auraient enlevé ou de révéler le sort qu'ils lui avaient fait ! La supposition est fantastique.

Rien n'est plus simple, au contraire, que de mettre le témoignage des *Actes* d'accord avec celui des Evangiles. Les Evangiles ne disent-ils pas expressément que le corps de Jésus fut descendu de la croix par deux notables *Juifs* ?

Il est de toute évidence que sépulture et découverte du tombeau vide sont deux faits en étroite corrélation. Cette corrélation est si certaine que le rationaliste ne s'acharne pas moins à nier l'historicité du premier que celle du second. Si donc saint Paul et les *Actes* affirment en termes exprès la sépulture du Sauveur,

et, à la suite de la sépulture, la foi en la Résurrection, ils font clairement entendre, et ils attestent implicitement, que l'état du tombeau a été vérifié et le vide constaté.

Arrivons au témoignage des Evangiles. Ici il n'y a plus à épiloguer : sur l'ensevelissement de Jésus comme sur la vérification du vide du tombeau, les détails sont aussi précis qu'abondants. M. Guignebert voudrait y voir l'expression d'une foi tardive, celle de la seconde génération chrétienne. La supposition est formellement contredite par une critique sérieuse des données documentaires.

Il est inconcevable que, quelque quarante ou cinquante ans après la mort de Jésus, la pensée chrétienne ait imaginé de toutes pièces une histoire aussi détaillée et précise que celle que nous lisons dans les Evangiles. Voulait-on compléter l'argument des apparitions par celui du tombeau trouvé vide, une simple affirmation aurait fait, sans autant de risques, l'affaire de l'apologétique. Mais on ne se représente vraiment pas que des chrétiens, bataillant avec des Juifs, aient eu l'audace de leur opposer un récit de la sépulture abondamment circonstancié, alors qu'aucun souvenir n'aurait été gardé d'un fait semblable et, qu'au contraire, on aurait eu les meilleures raisons de penser que le corps n'avait pas même été enseveli.

Encore moins peut-on supposer à ces chrétiens l'audace incroyable d'attribuer l'initiative de l'ensevelissement, non pas à des chrétiens anonymes, mais à deux notables Juifs, nommément désignés, en particulier à ce Joseph, dont on nous dit expressément, pour une identification plus sûre, qu'il était originaire du village d'Arimathie. L'antagonisme entre Juifs et chrétiens était trop aigu, les Juifs avaient trop intérêt à contredire la prédication chrétienne sur ce point capital, pour que de telles précisions n'aient pas paru une provocation ouverte aux enquêtes contradictoires et aux plus scandaleux démentis. A moins de faire fi de toute vraisemblance, il est imposible de mettre au compte des chrétiens de ce temps pareil excès d'impudence et de maladresse.

Un fait extrêmement rassurant, c'est que nulle part nous ne trouvons trace, à cette époque, d'une contradiction apportée au

récit chrétien de la sépulture, ni la moindre allusion à la possibilité même que le corps du Sauveur eût été jeté à la fosse commune. Dans les apocryphes — Evangile de Pierre, Evangile des Hébreux, Ascension d'Isaïe — le fait de l'ensevelissement dans le tombeau est mis en aussi haut relief que dans les canoniques.

S. Matthieu raconte comment les gardes reçoivent des autorités juives la consigne de déclarer que les disciples de Jésus sont venus enlever le corps pendant leur sommeil. L'évangéliste ajoute : « Et ce bruit s'est répandu parmi les Juifs jusqu'à ce jour » (*Matth.*, XXVIII, 15). Il est difficile de croire que cette remarque ne correspond pas à la réalité. Au moment où l'évangéliste écrivait, les Juifs tenaient réellement contre les chrétiens ce propos, qui suppose nettement la sépulture. Il paraît impossible de supposer que l'auteur chrétien ait fait semblable remarque, s'il avait tant soit peu risqué de s'entendre répliquer par les Juifs qu'ils avaient bien plus grave objection à faire : la non-existence du tombeau, le corps du prétendu Ressuscité jeté au pourrissoir !

Ces considérations générales dominent de haut les chicanes de détail auxquelles se complaît M. Guignebert. En l'espèce, elles ont la portée d'arguments décisifs. Le fait du tombeau trouvé vide reste une preuve véritable de la résurrection corporelle de Jésus.

Les apparitions

Que penser maintenant des apparitions du Ressuscité ?

Sur ce point, les critiques rationalistes sont unanimes, et M. Guignebert ne fait que se ranger à leur opinion : les prétendues apparitions ne seraient en réalité que des visions subjectives. Ici encore, il s'agit de savoir si tel est le verdict d'une critique impartiale des documents, ou si nous n'avons pas affaire, au contraire, à un préjugé.

Rien ne nous permettra mieux de nous en rendre compte que de jeter d'abord un coup d'œil sur les façons de procéder des maîtres de la critique indépendante, fidèlement suivis par M. Guignebert.

Une vision subjective, telle que l'entendent les rationalistes,

ne peut être que le fruit d'une illusion des sens, ou d'un certain travail de l'esprit, ou des deux réunis. Dans le cas qui nous occupe, la cause prépondérante, sinon unique, serait incontestablement le travail de l'esprit. Pour que les disciples, en effet, aient cru voir vivant celui qui était si indubitablement mort, il faut de toute nécessité qu'ils aient été préparés psychologiquement à avoir ces visions, c'est-à-dire susceptibles déjà de croire à la résurrection du crucifié. Que des incidents extérieurs aient provoqué ou favorisé leurs visions, c'est possible ; mais ces visions elles-mêmes n'ont pu être provoquées ou favorisées que grâce à un travail d'idées, de sentiments, d'imaginations, par lequel les disciples y ont été prédisposés.

Tout l'effort de la critique rationaliste, depuis un siècle, a été à essayer de reconstituer, d'après les textes, les conditions de temps, de lieux, de personnes, les plus capables d'expliquer l'illusion d'esprit formidable qui a permis aux disciples de croire que le supplicié du Calvaire se montrait à eux ressuscité.

Cette préoccupation inspire toute la dialectique du maître de la criqu3 rationaliste moderne : F. Strauss.

Dans sa première *Vie de Jésus* (1835), Strauss décrit l'état d'âme des apôtres après la mort du Sauveur. Le Maître « avait fait sur eux, d'une manière de plus en plus décisive, l'impression d'être le Messie[1] ». Persuadés de sa messianité, les disciples « éprouvèrent spontanément le besoin psychologique de lever la contradiction que la fin de Jésus formait avec leur première opinion sur lui ». Ils furent ainsi conduits à chercher dans l'Ecriture « des indications d'un Messie souffrant et mourant ». « Quelque étrangère que l'idée d'un pareil Messie soit à l'Ancien Testament », ils « n'en trouvèrent pas moins les indications qu'ils souhaitaient ». Ce fut comme si leurs yeux, jusque-là fermés, se fussent ouverts à la lumière. Ils se représentèrent leur Maître entré par la mort dans sa gloire messianique, et « leur cœur était embrasé d'un enthousiasme extraordinaire », qu'ils ne purent s'empêcher de considérer « comme une influence sur eux de leur Christ glorifié ». De là à croire qu'il se montrait à eux et leur parlait, il n'y avait qu'un pas. « Combien n'est-il pas croyable que, chez des individus, et particulièrement chez des

1. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, t. II, p. 678.

femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que, pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue et à l'ouïe, parfois peut-être l'aspect d'une personne inconnue, fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus[1] ? »

Mais peut-on penser qu'un tel travail d'esprit se soit opéré à Jérusalem, à proximité du tombeau et du Calvaire ? Cela paraît proprement incroyable ; et incroyable également que ce travail ait eu son aboutissement dès le jour de Pâques, au surlendemain de la mort en croix.

Sous la préoccupation de cette difficulté, Strauss remarque que, d'après Matthieu, il n'y eut qu'une apparition importante de Jésus après la résurrection, et qu'elle arriva en Galilée. C'est pour lui un trait de lumière. Les visions des apôtres n'ont peut-être pas eu lieu à Jérusalem, mais bien dans leur pays d'origine. Et en effet, « il était naturel que les disciples, dispersés par la terreur qu'avait inspirée l'exécution de leur Messie, se réfugiassent dans leur patrie, la Galilée, où ils n'avaient pas besoin, comme dans la capitale de la Judée, siège des ennemis de leur Christ crucifié, de fermer les portes *par la crainte des Juifs* ; ce fut le lieu où peu à peu ils recommencèrent à respirer librement, et où leur foi en Jésus, éteinte par la catastrophe, put se ranimer à nouveau[2]. »

La fuite loin de Jérusalem entraîne naturellement un retard dans l'éclosion des visions. Elles n'ont pas dû se produire dès le jour de Pâques. « Sans doute, dit Strauss, le moral des disciples eut besoin d'un certain temps pour s'élever à une hauteur qui permît que tel ou tel, par les seules forces de ses croyances, se figurât apercevoir dans des visions le Christ ressuscité, et que des assemblées entières, saisies d'enthousiasme, crussent l'entendre dans tous les sons extraordinaires, le voir dans toutes les apparences frappantes qui s'offraient. » Au témoignage des Actes, « c'est à la Pentecôte suivante, c'est-à-dire sept semaines après la mort de Jésus, que les apôtres viennent annoncer sa résurrection à Jérusalem ». « Cette fixation, dit Strauss, repose uniquement sur des motifs dogmatiques. » Ainsi est-elle « sans valeur historique ». Elle ne nous oblige donc « nullement à resser-

1. Id., *Ibid.*, p. 678-680.
2. Id., *Ibid.*, p. 681.

ser autant la durée de la préparation silencieuse qui s'opéra en Galiée[1] ». L'auteur ne précise pas davantage.

Dans sa *Nouvelle Vie de Jésus*, Strauss reprend les mêmes raisonnements, sous une forme particulièrement incisive, mais où le préjugé s'affiche d'une façon encore plus claire. Il se place devant le témoignage évangélique concernant les incidents du troisième jour. « Nous, dit-il, qui prétendons ramener les christophanies à une évolution psychologique, il semble que nous ayons besoin d'un temps plus long pour laisser l'évolution s'accomplir ; il semble que les disciples aient eu besoin de plus d'un jour pour revenir seulement de la terreur que leur avait causée la catastrophe imprévue, et pour se retrouver après la dispersion du premier moment. Et si c'est particulièrement d'une nouvelle exploration de l'Ancien Testament qu'ils ont tiré la certitude que leur Jésus, malgré ses souffrances et sa mort, n'en était pas moins le Messie, et que cette mort avait simplement été le passage de la vie terrestre à la gloire messianique, c'est encore une raison de croire qu'il leur a fallu du temps. Donc, si les christophanies ont commencé dès le troisième jour après la mort de Jésus. il ne paraît pas possible de les réduire à de pures visions intimes, et notre explication se heurte à l'impossibilité de faire naître la croyance dès le troisième jour[2]. »

Strauss cependant évite de se prononcer d'emblée contre la date traditionnelle. Il la trouve si solidement attestée par S. Paul et les évangélistes qu'il envisage la nécessité d'en tenir compte, non pour conclure à l'objectivité de visions si immédiates, mais pour tenter d'expliquer que, malgré le peu de temps écoulé depuis le crucifiement, elles auraient pu être encore le produit d'une réaction psychologique. « Il ne s'agit pas ici, dit-il, d'une idée engendrée par le développement graduel et logique d'une série de notions claires et nettes. La révolution s'accomplit dans les profondeurs obscures de l'âme : ce fut une éruption violente, et comme un éclair par lequel se déchargea l'orage amassé dans les cœurs accablés. Ces explosions soudaines n'attendent pas que la raison ait dit son mot. Le sentiment s'échappe et projette ce qu'ensuite la réflexion cherche à éclaircir ; il tient pour achevé, pour accompli, pour compris, ce qu'il donne à élaborer à l'en-

1. Id., *Ibid.*, p. 682.
2. F. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 411-412.

tendement. Nous ne nous tiendrions donc pas pour battus, quand même il serait démontré que les disciples étaient convaincus de la résurrection dès le troisième jour après la mort de Jésus[1]. »

Néanmoins la difficulté reste énorme. Strauss le sent bien. Tout à l'heure il n'alléguait rien moins que « l'impossibilité » de faire naître la croyance dès le troisième jour. Le critique cherche donc les indices d'une situation plus favorable.

Au témoignage des *Actes*, les disciples, bien qu'ayant la certitude de la résurrection dès le troisième jour, attendent au cinquantième pour la publier. Strauss d'insinuer aussitôt : « C'est une question de savoir si l'intervalle des cinquante jours n'implique pas quelque retard dans l'annonce de la résurrection, et par suite aussi dans la naissance de la foi en cette résurrection[2]. »

Strauss n'insiste pas, mais de préférence, comme précédemment, il s'attache à relever les indices qui permettraient de supposer que les premières visions ont eu lieu en Galilée. Cette hypothèse lui paraît dès l'abord hautement vraisemblable. Les disciples, « après le coup qui venait de frapper leur maître dans la capitale, avaient évidemment les meilleurs raisons du monde de s'en retourner au plus tôt dans leur patrie galiléenne. Ils ne pouvaient savoir où s'arrêterait le parti sacerdotal, et si ce parti, enflammé par son succès contre le maître, n'appesantirait pas son bras sur les partisans les plus connus de Jésus. Etrangers à Jérusalem, ils s'y sentaient exposés sans défense ; en Galilée, ils étaient chez eux, sous la protection de leurs parents et de leurs compatriotes. Il s'en fallait de beaucoup que le parti hiérosolymitain y fût aussi influent que dans la capitale[3]. »

Vraisemblable, l'hypothèse est surtout des plus avantageuses. « Dès que les disciples, dans leur première frayeur, après le supplice de Jésus, se sont réfugiés dans leur patrie, la révolution intérieure que supposent les visions est bien plus facile à expliquer. » Strauss ajoute : « ce qui ne veut nullement dire qu'elle eût été inexplicable à Jérusalem. » La remarque est évidemment destinée à se ménager une porte de sortie. Elle atteste

1. Id., *ibid.*, p. 413; cf. 411.
2. Id., *Ibid.*, p. 414.
3. Id., *Ibid.*, p. 416.

surtout que le critique n'a pas une confiance absolue au bien-fondé de ses déductions. Il n'en affecte pas moins de tenir sa supposition pour vérité d'histoire. Il continue : « Hors de l'atteinte des ennemis et des assassins de leur maître, ils ont pu secouer l'épouvante et l'anéantissement où les avaient plongés son arrestation et sa mort. En Galilée, aux lieux qu'ils avaient si souvent parcourus avec lui, au milieu de la population qui s'était comme eux si souvent enflammée de sa parole, les occasions ne leur manquaient pas d'évoquer son image incessamment, et de la placer dans le cadre des hautes situations où ils l'avaient contemplée. Il faut même tenir compte de l'éloignement du tombeau, dont le voisinage eût pu gêner, au moins dans le commencement, l'illusion que le Christ qu'ils y savaient enterré en fût ressuscité. Enfin les apparitions transportées en Galilée ne peuvent plus avoir commencé le troisième jour, et le temps ainsi gagné nous explique encore mieux l'évolution qui s'est faite dans l'âme des disciples[1]. »

Nous avons tenu à reproduire dans le détail l'argumentation de Strauss. Son seul exposé rend on ne peut plus manifeste qu'à la base de ses raisonnements est une idée préconçue : les visions des apôtres ne peuvent qu'avoir été illusoires ; leur illusion n'a pu être provoquée et aidée que par un revirement foncier de leur état d'âme ; ce revirement n'a pu se produire que loin de Jérusalem et assez longtemps après la mort en croix. Sous l'empire de ces idées, Strauss scrute les documents. Il y discerne deux ou trois indications qui lui paraissent suggestives. Il les fait valoir, en déployant toute son habileté littéraire. Ainsi arrive-t-il à donner une certaine apparence d'histoire à un récit dont le fond est purement et simplement sorti de son imagination sous l'influence du parti pris.

Non moins rationaliste que Strauss, Renan se montre aussi résolu à réduire les visions des apôtres à des phénomènes psychologiques. Mais il trouve que le critique allemand n'a pas assez tenu compte des garanties sérieuses que présente le fond des documents évangéliques. Il admet donc l'historicité substantielle de chacun de nos récits d'apparition, y compris les apparitions fixées au jour de Pâques et localisées à Jérusalem, et il entreprend de les interpréter dans un sens conforme au principe ra-

1. Id., *Ibid.*, p. 416-417.

tionaliste C'est ainsi que chaque apparition prétendue est ramenée à une hallucination dont la cause profonde aurait été le sentiment intérieur de la foi, et l'occasion un incident extérieur fortuit.

Nous ne pouvons songer à reproduire ici l'ensemble de ces descriptions[1]. Il nous suffira de noter que Renan ne s'y serait pas mieux pris s'il avait voulu démontrer par l'exemple l'impossibilité de présenter comme illusoires les apparitions du Christ ressuscité, telles qu'elles figurent dans les Evangiles. Dégagées des séductions du style, ses interprétations déconcertent par ce qu'elles renferment d'étrange, prises chacune en particulier. Rapprochées les unes des autres et considérées en ensemble, elles donnent encore plus irrésistiblement l'impression de l'artificiel et du faux. Cette série d'hallucinations uniformes, toutes plus fantastiques les unes que les autres, relève visiblement de l'imagination du romancier.

Et ce romancier n'a même pas le souci des réalités les plus concrètes. Il ne fait rien moins qu'abstraction du fait énorme de l'impression produite par la mort toute récente sur la croix. Contre toutes les vraisemblances, il suppose les disciples, au lendemain même du crucifiement et de la sépulture, en face même des lieux où vient de se dérouler le drame terrible, les oreilles encore étourdies par les clameurs hostiles de la foule, les yeux encore épouvantés de la tragédie sanglante, disposés néanmoins à croire à la résurrection du Maître, si naïvement qu'ils interprètent sur le champ dans le sens de leur espoir les plus simples rencontres, les plus futiles incidents, les plus légers bruits. La construction de l'écrivain est en rapport avec les nécessités de la thèse à soutenir : elle n'a évidemment rien à faire avec les réalités de l'histoire, ni même avec les lois élémentaires de la psychologie.

Le piteux échec de Renan a rendu palpable la nécessité d'éloigner de Jérusalem et du Vendredi Saint la première croyance en la résurrection. M. Loisy l'a si bien compris qu'il est revenu purement et simplement aux positions prises par Strauss et dont Renan avait cru devoir s'écarter.

A la suite de Strauss, M. Loisy conjecture donc que les apô-

1. On les trouvera reproduites dans *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, 1929, p. 349-355.

tres, frappés de terreur, se sont hâtés de regagner la Galilée et que là s'est opéré l'étonnant travail d'esprit qui les a transformés. Ce travail est décrit en des termes manifestement apparentés à ceux du vieil auteur allemand. « Dans une existence oisive où un peu de pêche suffisait à leur entretien, le passé les ressaisit, leurs souvenirs s'enflammèrent dans la solitude. Ils avaient été trop profondément remués par l'espérance pour que le coup de malheur qui les avait d'abord accablés ne fût pas suivi d'une réaction puissante vers le grandiose avenir qui les avait séduits. » « Le travail intérieur de leur âme enthousiaste pouvait leur suggérer la vision de ce qu'ils souhaitaient ; des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment, pouvaient avoir la même portée que des visions, avec un caractère objectif qui les rendait moins discutables, si l'on avait songé à discuter[1]. »

Dans le schéma tracé par le maître allemand, M. Loisy se contente d'introduire, à la suite de divers critiques plus récents, cette particularité que la première vision serait de Pierre et qu'elle aurait donné le branle aux autres. « Pierre, dit-il, acquit le premier la conviction que son Maître était vivant. Il l'avait vu, un jour, à l'aube, en pêchant sur le lac de Tibériade. Ce fut lui sans doute qui rassembla les Onze et ranima de son ardeur leur foi chancelante. » « L'impulsion étant donnée, cette foi grandit par le besoin même qu'elle avait de se fortifier (!). Le Christ apparut aux Onze. Ce qu'il leur voulait, ce qu'il leur disait, ce qu'ils croyaient entendre, ce qu'il fallait réellement, et ce qui était l'intention souveraine de Dieu, c'est qu'ils reprîssent en main l'Evangile, pour annoncer que le royaume était toujours proche, que le Christ allait venir, et que ce Christ était véritablement Jésus, revenu de la mort et pour toujours vivant. » « C'est ainsi que leur foi les ramena à Jérusalem pour y exercer leur apostolat .. Peut-être y revinrent-ils à l'occasion d'une fête ; il est possible que cette fête ait été la première Pentecôte après la Pâque de la Passion[2]. »

M. Guignebert, avec beaucoup de décision, emboîte le pas derrière M. Loisy et Strauss. Ce sont d'un bout à l'autre les mêmes

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 223. Cf. *La naissance du christianisme*, p. 119 et suiv.
2. Id., *Ibid.*, p. 224.

idées et les mêmes arguments : de lui à ses devanciers il n'y a qu'une différence de forme littéraire. « Bien qu'il se trouve encore, dit-il, des critiques considérables (Zahn, Loofs, par exemple) pour placer les premières apparitions à Jérusalem ou alentour, on ne peut pas raisonnablement douter que la plus ancienne tradition les ait localisées en Galilée » (p. 615). « Tout nous prouve que les disciples, fuyant Jérusalem, dans l'épouvante et la douleur, avaient reçu le coup le plus imprévu et qu'ils regagnaient la Galilée, persuadés que Jésus était bien mort » (p. 634). « Leur *chute* ne saurait être révoquée en doute » (p. 639). Mais « cette chute suppose perte de courage et non perte de foi. » « Puisque le coup qui frappait Jésus ne les écrasait pas eux-mêmes tout à fait, il était dans la normale de la vie d'une secte qu'il provoquât au bout d'un certain temps... une réaction violente » (pp. 639-640).

Tout comme M. Loisy, M. Guignebert attribue la vision initiale à Pierre. Le chef des apôtres, dit-il, « est retourné chez lui, à Capernahum ; il a repris son métier de pêcheur, avec la barque qui, tant de fois, a porté Jésus d'une rive à l'autre du lac. De toutes parts, se lèvent devant ses yeux les souvenirs qu'il garde des jours d'espérance et de joie. L'image du Maître s'attache à tous ses pas, et, pour ainsi dire, elle emplit le cadre de sa vie. Son esprit tout entier se tend vers une pensée : il n'est pas possible que ce soit fini ; quelque chose va venir et venir par Lui ; il ne nous a pas trompés ; il ne nous a pas abandonnés ; il faut qu'il reparaisse. Et pendant que grandit en lui la souffrance d'avoir perdu Jésus et que s'exaspère un espoir qui ne trouve pas sa forme, s'exalte aussi l'attente du miracle qui doit surgir. La logique voulait que ce miracle fût une manifestation personnelle du Crucifié. Ne nous étonnons donc pas que Pierre ait vu Jésus. Où ? Probablement au bord du lac et dans des conditions telles qu'une hallucination s'y produisit sans peine : la brume du matin, ou l'éblouissement du plein soleil. Peut-être était-il seul alors, mais il n'est pas nécessaire de le supposer : il avait pu rassembler déjà autour de lui quelques-uns des meilleurs disciples, les Douze, comme dit Paul (I *Cor.*, xv, 5) ; et qu'ils aient *vu* tout de suite après lui, rien de plus normal. Dans une opération de ce genre, la production de l'initiative suppose seule difficulté. Dès qu'elle s'est affirmée, le reste va de soi, car la contagion est la règle » (pp. 643 644 ; *cf.* 650).

En somme, conclut M. Guignebert, « sous sa forme première,

la foi en la Résurrection est sortie d'une réaction dans la conscience de Pierre et de ses compagnons, de leur confiance en Jésus, un moment déprimée par le coup inattendu de l'arrestation et du supplice du Maître » (p. 661).

(*A suivre.*)

M. LEPIN, p. s. s.

DISCERNEMENT ET DISCERNIBILITÉ DU MIRACLE

Il n'est guère question plus délicate, en apologétique, que celle du discernement du miracle. Et cela se comprend parfaitement. Le miracle est un *prodige* qui est un *signe*. Il est à la fois point de recoupement unique dans l'univers, sceau du message révélé, et proposition intelligible faite à l'âme en chemin ; d'un mot, il est un « témoignage qui fait saisir la puissance et la vérité de Dieu[1] ». Si vraiment, le monde physique est, par lui, plié à un nouveau langage ; le message divin, authentiqué dans un éclair ; et l'âme humaine, souverainement placée en présence de son Dieu, on comprend que des questions délicates se posent, touchant le discernement de ce phénomène complexe.

Or, quand on aborde les exposés courants de la question, on est saisi, parfois, d'une sorte de malaise. Tantôt, le discernement est chose si facile et si claire, qu'on se demande comment il peut imposer véritablement un problème ; tantôt, il est subordonné à des examens si précis et si complexes que les « simples », à l'évidence, n'y comprendront jamais rien. Et il est vain de songer à sacrifier un des éléments du problème, la facilité ou la technicité[2]. Car l'Eglise elle-même, semble-t-il, les impose tous les deux. Elle déclare que le miracle est un signe adapté à l'intelli-

1. S. Thomas, *de Potentia*, q. 6, a. 5.
2. Au sens le plus large du mot, l'ensemble de règles propres à tout ordre de connaissances organisées (histoire, sciences, philosophie, théologie).

gence de tous, — voilà pour la facilité ; elle exige, pour la reconnaissance officielle d'un miracle, une enquête sévère, minutieuse, strictement réservée à des spécialistes, — voilà pour la technicité.

Ces points de vue, en apparence contradictoires, il est donc nécessaire de les accepter tous les deux. Et, de fait, ils sont impliqués, ou implicitement utilisés, dans la plupart des exposés. Mais il y aurait avantage, sans doute, à les distinguer soigneusement. Nous croyons, en effet, qu'ils recouvrent en réalité *deux problèmes distincts* : un problème de connaissance directe, de saisie spontanée, de perception ; et un problème de réflexion critique, de justification technique, de vérification ; bref, si l'on nous permet les mots pour simplifier : un problème de *discernement* et un problème de *discernibilité*. Nous voudrions, dans cet article, étudier et préciser la *distinction* des deux problèmes. On ne s'étonnera donc pas des lacunes inévitables, et volontaires, de notre exposé : il n'examine pas les problèmes en eux-mêmes, il vise avant tout à *justifier une distinction*. L'apologiste a le devoir d'expliquer à la fois le problème qui se pose à *l'homme en marche vers Dieu*, et celui qui se pose *au savant*, *en tant que tels* : celui que doit résoudre *l'âme* personnellement atteinte par le signe de Dieu, et celui qu'étudie *l'intelligence* exigeante placée devant un objet complexe. Et peut-être qu'envisagées à ce point de vue, certaines données traditionnelles, assez déconcertantes au premier abord, seraient susceptibles de s'éclairer. D'où les trois parties de cet exposé : qu'est-ce que le discernement du miracle ? qu'est-ce que sa discernibilité ? qu'est-ce que nous disent à ce sujet quelques textes (patristiques ou théologiques) bien connus ?

I

Que l'Evangile nous présente les miracles, comme des signes saisissables par tous, il est superflu de le démontrer longuement. Quelques brèves remarques suffiront.

D'abord, les déclarations de principe de Notre-Seigneur sont parfaitement nettes : sans distinguer des catégories d'auditeurs plus compétents que d'autres, il affirme simplement ceci : les miracles « rendent témoignage à son sujet » ; ils montrent qu'il est

l'Envoyé du Père, qu'il est mystérieusement Un avec Lui[1] ; et si les Juifs ont fini par commettre le péché d'infidélité, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu accepter le témoignage de ses « œuvres », parmi lesquelles — au premier plan — resplendissaient d'incomparables miracles[2]. Ensuite, les exemples concrets de l'Evangile, traduisent en acte, sous nos yeux, ces déclarations. Que les œuvres miraculeuses de N.-S. soient divines, qu'elles soient « signées », qu'elles attestent la présence et l'action du Tout-Puissant, c'est l'évidence même. Et que tout le petit peuple qui entoure Jésus, — pêcheurs et paysans, journaliers et artisans, la veuve en larmes et la pauvre vieille toute courbée, — que tous ces gens-là soient capables, clair comme le jour, de saisir Dieu dans ces prodiges, et qu'ils aient le droit — le droit intellectuel fondé sur une certitude directe — de crier de tout leur cœur et de toutes leurs voix : « un grand prophète s'est levé parmi nous », c'est ce que personne ne songera, sans doute, à contester. Indépendamment donc de toute recherche scientifique, de toute connaissance technique, de toute culture spéciale, de tout examen réflexe et prolongé, il peut y avoir une perception certaine du signe divin : le discernement sûr du miracle est possible, normalement, à toute intelligence humaine.

Une dernière remarque viendrait enfin, s'il en était besoin, renforcer encore cette évidence. Le miracle, en effet, est un signe « rudimentaire et initial[3] », adressé aux hommes charnels,— qui sont la masse, hélas ! L'âme droite et délicate est sensible à des signes plus intérieurs et plus spirituels : la personne du Christ, ou sa doctrine. Elle s'ouvre, par eux, à une foi plus pure, plus ferme, et plus parfaite ; et il y a une béatitude pour ceux qui croient sans avoir vu le signe matériel. Mais pour l'âme infirme encore, émue par l'opposition bruyante des docteurs et des chefs ou liée par le sensible et le charnel, il faut des signes plus gros, plus palpables, plus indubitables, quelque chose qui brise la carapace d'inattention ou de « grossièreté » spirituelle[4]. Dès lors, il faut bien que le miracle ait un certain caractère d'évidence, et qu'il

1. S. Jean, V, 36; X, 25, 37-38; XIV, 11.
2. Id., XV, 24.
3. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, 242, n. 4.
4. Le mot est de S. Thomas, *in Joa.*, cap. 2, lect. 3. Sur ce point, on peut voir p. ex. Allo, *Le scandale de Jésus*, p. 92-99, et Huby, *De la connaissance de foi dans S. Jean*, *Rech. de Sc. Relig.*, 1931, p. 412.

soit perceptible par toute âme humaine réalisant le *minimum nécessaire* de dispositions spirituelles. Tel est, en ses grandes lignes, l'enseignement de l'Evangile.

Le concile du Vatican ne fera que traduire ces données en termes abstraits, en déclarant que les miracles sont des signes « très certains et adaptés à l'intelligence de tous ». Il ne semble pas qu'on rende le sens de ce texte, en expliquant avec certains théologiens, que les simples prendront leur « petite part » de ces signes ou de cette certitude, — un prélèvement de preuve adapté à leur capacité réduite. Le concile n'a pas dit : la preuve est tellement forte que chacun peut en prendre quelque chose ; mais bien plutôt : la preuve est à la fois très certaine et adaptée à l'intelligence de tous. « Ces graves paroles, — écrit très justement le P. de Grandmaison, — nous avertissent de ne pas faire dépendre la valeur religieuse (du miracle) de précisions qui ne seront jamais accessibles qu'à peu d'hommes. Il faut donc se garder d'exiger, pour la constatation de la transcendance des faits, des conditions qui rendraient l'interprétation certaine du signe le privilège de rares philosophes, doublés de savants très avertis[1]. » Et pour qu'on ne croie pas que des questions de mentalité puissent atteindre un témoignage de soi aussi direct et aussi conforme à la nature humaine, le serment anti-moderniste a pris soin de préciser que les miracles sont « très adaptés à l'intelligence de tous les âges, et de tous les hommes, même de notre temps ».

Ces affirmations si nettes nous imposent notre *premier problème :* comment expliquer que le miracle soit adapté à l'intelligence de tous ? que tous puissent le percevoir avec certitude ? que son discernement puisse se réaliser en dehors de toute connaissance et de toute formation spéciales ? La réponse est simple : c'est que le discernement du miracle est un problème qui ne se pose, *d'abord*, ni sur le plan de la science, ni sur celui de la philosophie, ni sur celui de la théologie (lesquelles sont toutes des connaissances d'ordre réflexe), mais sur le plan de la *vie humaine*, à cette profondeur où la vie humaine est inévitablement *morale et religieuse ;* et que par suite, pour le saisir, *il suffit d'être homme*, — entendant par là une créature qui, par tout elle-même, est en marche vers Dieu, que Dieu appelle par un signe

1. *Jésus-Christ*, II, p. 226. — Dans le même sens (et trop peu nuancé peut-être) Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, II, 50. — Van Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas*, 329-336.

qui l'ébranle toute entière, et qui, ramenée ainsi à soi-même — à sa vie profonde, à son destin, à sa Fin, — ne se ferme pas volontairement à cet appel. Il faut d'ailleurs préciser immédiatement cette affirmation, qui ne fait que situer le problème et la réponse. Demandons-nous donc, en supposant un véritable miracle réalisé sous ses yeux, à quelles conditions « l'homme de la rue » peut le percevoir comme un signe certain de la révélation chrétienne, ou, ce qui revient au même, comme un témoignage de la présence et de l'action de Dieu. Ces conditions, semble-t-il, sont au nombre de trois[1].

Il y faut d'abord *une certaine métaphysique*. Si le mot ne risquait d'évoquer des images dangereuses, nous dirions tout simplement : il y faut le Bon Sens. Non pas une faculté spéciale, — et mythologique ! ni une forme d'intelligence inférieure à l'usage des non-intellectuels ; mais la *raison critique* dans son exercice *spontané*. Tout homme possède, comme premier capital, un certain nombre de principes métaphysiques, qui informent et éclairent son expérience, et qui se dégagent eux-mêmes d'une façon de plus en plus explicite. Il a la perception d'un ordre dans l'univers, d'un ensemble de faits qui se déroulent à l'intérieur de certaines limites pratiquement infranchissables. *Proportion, régularité, nécessité*, — il vit de ces idées implicites, parce qu'elles commandent et expliquent sa vie ; et elles ont réussi tant de fois — toutes les fois — qu'il ne peut pas plus les mettre en doute que sa propre existence ou celle du monde qui l'entoure. Le métaphysicien doit reconnaître qu'il a l'idée d'une *nature*, d'un ensemble organique où beaucoup de choses peut-être sont inexplicables, mais où d'autres sont absolument nettes ; où bien des régions sont obscures, mais où d'autres sont parfaitement claires. Ces choses nettes et ces régions claires lui composent un univers où il vit paisiblement et sûrement. Il sait qu'il y a des *choses qui se font*, et d'autres *qui ne se font pas*.

Et subitement, par le miracle, voici qu'il se produit une déchirure formidable dans cet univers : quelque chose qui ne se fait pas s'est réalisé. Ce tuberculeux rongé par le mal, ce cancéreux

1. Nous faisons abstraction, volontairement, du rôle de la grâce. Car, d'un côté, nous ne traitons pas directement et à fond le discernement du miracle ; et d'un autre, la *distinction* entre discernement et discernibilité (qui est notre seul problème) doit pouvoir être acceptée aussi bien par ceux qui n'exigent pas que par ceux qui exigent une grâce de lumière.

qui allait mourir et sur qui les médecins ne pouvaient plus rien, voici que, subitement, ils sont guéris. Il sait pourtant ce que c'est qu'une maladie, et comme les soins et les traitements sont difficiles, compliqués et lents ! Et comme c'est facile à voir, quand quelqu'un « se remonte » tout doucement, que les couleurs reviennent, et la gaîté et l'appétit ! et comme aussi, on est triste quand on voit le visage s'amaigrir encore et les yeux se creuser, ou bien le corps s'empâter et les forces s'enliser peu à peu au plus profond de la chair... Et voici que tout cela est brusquement interrompu ; voici que toutes les choses habituelles ont disparu ; voici que l'impossible est réalisé. Le témoin se sent atteint dans la couche la plus profonde de son esprit, dans les principes les plus solides et les plus organiques de sa vie intellectuelle, dans ses acquisitions les plus sûres et dans ses habitudes les plus enracinées. Et cette sorte d'atteinte à sa raison vivante, spontanée, et « réussissante », lui fait saisir à plein, vitalement, par la gêne même qu'elle lui inspire, *l'étrangeté inexorable* de l'événement. Il veut comprendre et il ne peut pas ; expliquer, et il n'a pas de quoi ; réduire, et tout résiste. Si cela est, c'est tout ce qu'il sait qui s'écroule. Et pourtant, tout ce qu'il sait est sûrement vrai : il en vit depuis trop longtemps pour en douter, et il sait bien que cela continue. Dès lors, il est devant l'inexplicable et l'extraordinaire : il ne serait pas homme, s'il ne saisissait pas cela.

Il lui faut d'ailleurs autre chose : un certain nombre de *connaissances*, qui lui rendent intelligible le fait qu'il vient de constater. Si un miracle « tombait du ciel » dans une conscience absolument vide de tout contexte susceptible de l'éclairer, il ne saurait être compris. Mais le cas est assurément un cas limite, peut-être chimérique, et que nous n'envisageons pas ici. Et si nous réclamons des connaissances pour que le miracle soit compris, il s'agit de données que tout le monde peut acquérir facilement. Le dernier des incroyants n'a pas besoin de beaucoup de temps pour apprendre — à supposer qu'il ne le sache pas — qu'il y a des gens qui croient en un Dieu, Créateur et Maître du monde ; qui pensent que ce Dieu s'occupe d'eux, de chacun d'eux ; qu'il les aime, les écoute et les exauce ; qu'il intervient parfois directement et visiblement dans leur vie, en mettant sa toute-puissance au service de son amour ; qu'il ne craint pas d'utiliser avec une souveraine indépendance la nature qu'il a créée, pour réjouir le cœur et fortifier la foi des siens, pour montrer à tous qu'il est

réellement *présent* dans la religion authentiquée par ces bienfaits merveilleux. Tout cela, l'incroyant peut très facilement l'entendre autour de lui. Par définition, il ne le « comprend » pas vraiment, il ne le saisit pas comme un objet d'affirmation. Ce sont là des mots, des notions, des histoires : une sorte de conte de fée ou de légende religieuse, irréelle et charmante ; ou bien une mythologie, et des fables inventées par des habiles pour séduire les gens crédules (fabriquées par les curés pour exploiter le peuple. .). Mais, de toute façon, il y a là un cadre d'explication, plus ou moins net, où de grandes lignes se détachent. C'est de l'irréel ; c'est « ce qu'on dit quand on est chrétien », — comme l'est peut-être la femme ou la fille de l'homme dont nous parlons. Seulement, qu'un fait précis, indubitable, vienne un jour faire de ces on-dit et de ces notions quelque chose de brutalement présent, fasse irruption dans ces formes vides, et entre d'un bloc dans le cadre d'explication préparé, comment ne sentirait-il pas que la légende mythologique, le conte de fées, l'histoire à endormir le peuple, sont en train de *prendre vie* sous ses yeux ? que le cadre vide devient une armature solide, et que les phrases, abstraites et vaines jusqu'ici, traduisent la réalité ?

A une condition cependant : qu'il ait un *minimum* de *dispositions religieuses.* On ne lui demande pas d'être un saint, et pas même un homme d'une haute moralité ! Si le miracle s'adresse aux hommes charnels pour leur ouvrir les yeux, qu'il reste un homme charnel, engagé dans sa misère, son ignorance et ses faiblesses. Mais qu'il ait au moins le désir d'être loyal, la volonté de ne pas se raidir contre le brusque appel, ni contre cette sourde inquiétude, — confuse, inexprimée, souterraine, mais qui habite toujours un cœur du moment que Dieu ne l'emplit pas. Qu'il laisse agir cette nostalgie inévitable que tout homme a de la vraie pureté, du vrai détachement, de la vraie charité. Qu'il soit *sérieux* avec sa vie, aves son âme, avec cette sorte de partie qu'il sait bien qu'il joue ici-bas, — qu'il soit « honnête » eût dit Péguy. Et alors il sera, au minimum nécessaire, accordé à ce qu'il a devant les yeux : quelque chose de si grand, de si beau, de si religieux, de si impérieux et de si doux à la fois, par toutes ses « circonstances », que cela révèle la présence du Seigneur. Il était seul, ô mon Dieu, dans le désert, encombré mais si vide, d'une vie sans Vous,

Et voici que vous êtes quelqu'un tout à coup !

Qu'on nous comprenne bien : nous ne disons pas qu'il fait un raisonnement, mais qu'il perçoit un signe. Les trois choses que nous venons de signaler forment bloc, et leur force vient de leur lien : les explications humaines sont en déroute, les indices renvoient tous à Dieu, et le fait concret s'encastre si exactement dans l'explication religieuse que l'intelligence est envahie par la lumière ! On a pu, bien longtemps, tâtonner, chercher et hésiter ; mais maintenant il y a un sens qui apparaît, un langage qui est compris une présence qui est saisie : quelqu'un est là, qui parle, et ce quelqu'un est Dieu : *Digitus Dei est hic*[1]. Phénomène d'interprétation en bloc, où tout se tient et s'appuie réciproquement ; où le sens perçu dans un éclair, parfois après un long travail, donne leur valeur à tous les éléments engagés, avec une telle plénitude et une telle cohérence que les objections scientifiques et philosophiques sont de nulle prise et qu'il est impossible de douter : *signa certissima.* L'évidence sera plus nette encore, si le fait qu'on a devant les yeux s'insère dans une longue traînée de prodiges dans un groupe ou un ensemble qui se trouve ainsi éclairé d'un seul coup, en même temps qu'il corrobore de toute sa masse le fait dont on a été le témoin.

Ceci nous semble parfaitement s'appliquer aux miracles de l'Evangile. Connaissances et rigueur critiques, il n'y faut pas songer pour les Juifs à qui s'adressait Notre-Seigneur. Mais ils avaient tout un contexte psychologique et religieux qui leur permettait l'interprétation des signes opérés par Jésus. L'idée d'une nature, dont l'ordre est admirable, et qui donne, par son immutabilité, une leçon d'obéissance aux hommes ; mais aussi l'idée d'un Dieu qui intervient dans cette nature, quand il le veut et comme il le veut, et qui multiplie les signes « afin de sanctifier son nom grand dans le monde[2] », enfin, l'ensemble des promesses concernant le Messie et les signes qui devaient accompagner sa venue. Si obscurs et si difficiles à harmoniser qu'aient été les

1. On s'explique que les anciens théologiens aient commenté avec prédilection le mot de S. Augustin : « Deus mirabilibus operibus loquitur ». (Voir *Ep.*, 102, 33. — P.L., 33, 383.)
2. Expression rabbinique, dans Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* (Bloud et Gay, 1934), p. 32. Cf. aussi p. 28.

traits du Messie dans l'Ancien Testament, quelle pacifiante et bienfaisante lumière devaient cependant répandre les miracles multipliés par Jésus ! De l'étonnement devant les prodiges — « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! », — il était normal que l'on passât, lentement peut-être, mais sûrement, à la ferme saisie du témoignage divin : « Un grand prophète a été suscité parmi nous[1] ! » Et toute âme droite devait être touchée au cœur, quand, reprenant les phrases d'Isaie pour caractériser son œuvre, Notre-Seigneur disait aux disciples de Jean : « Allez, rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient clair, les boiteux marchent... les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. Et bienheureux celui pour lequel je ne suis pas un objet de scandale[2] ! »

On voit ainsi comment doit s'entendre ce mot d'évidence, qui vient spontanément à la pensée pour caractériser la perception du miracle. Quand j'ai lu une phrase et que j'en ai saisi le sens, quand j'ai entendu une voix familière et discerné, par elle, une présence amie[3], je ne me pose plus de questions : j'ai *saisi une signification*, et elle porte sa lumière avec soi. Il se passe quelque chose d'analogue pour le miracle. Quand j'ai saisi non pas simplement sa matérialité, mais son sens ; ou, pour reprendre une expression admirable des Carmes de Salamanque, quand je l'ai saisi non pas simplement comme *chose*, mais comme *témoignage*[4], j'ai saisi une présence, une parole divine à mon adressées, un geste de Dieu authentiquant la foi chrétienne. Je puis dire, moi aussi, en un sens : « ce que nous avons vu de nos yeux, et touché de nos mains, voilà ce que nous vous annonçons », parce que, par le miracle, très exactement Dieu s'est manifesté. Et certes, le miracle reste un signe religieux, engagé dans un ensemble doctrinal et sollicitant l'âme au don de soi. Un gauchissement est toujours possible à son sujet, et Notre-Seigneur le laisse enten-

1. Marc, II, 12 et Luc, VII, 16.
2. Luc, VII, 22. Toutes proportions gardées, et tenu compte de différences évidentes, il faudrait parler de façon analogue, de Lourdes ou de Lisieux.
3. Ai-je besoin de renvoyer ici les lecteurs de la *R.A.* aux articles tout neufs de M. Masure ?
4. ...« Non esset videns miraculum in esse testimonii divini, sed solum in esse rei... » *De Fide*, d. 2, dub. 3, n. 81. La notion de témoignage, pour caractériser le miracle, est essentielle à l'Evangile, à la tradition, et aux anciens théologiens. Elle a pratiquement disparu des exposés modernes. Et ce n'est certainement pas un gain.

dre clairement : « Bienheureux celui pour qui je ne suis pas un objet de scandale. » C'est pourquoi il faut des yeux pour le comprendre, les yeux de l'âme, sains et grands ouverts. Mais cela donné, — et c'est à la portée de tous, fût-ce par la grâce, — on saisit que Dieu est bien là, et que par ce geste visible, c'est bien lui qui témoigne : le témoignage du signe est le témoignage de Dieu. Et c'est là le sens profond du mot de S. Paul : le message du salut, annoncé par Jésus, est attesté par ceux qui l'ont entendu de ses lèvres, « Dieu joignant son témoignage au leur, par des signes et des prodiges, et toute sorte de miracles, *Contestante* Deo signis et portentis et variis virtutibus[1]... » Un témoignage visible certes, et même humain, quand c'est un thaumaturge qui agit, et seul directement sensible ; mais en même temps et joint à lui, le dominant, l'informant, l'emplissant de réalité spirituelle, rayonnant de toutes parts à travers cette matière transparente, comme un âme à travers un visage, — le témoignage même de Dieu.

II

Ceci est le premier problème, et sans doute le problème essentiel, concernant la connaissance du miracle. Mais il en est un autre qui est inévitable, et que l'apologétique actuelle envisage d'ailleurs avec prédilection. Le catholique doit toujours être prêt à rendre raison de sa foi. Le converti a le droit de contrôler, respectueusement mais lucidement, les « arguments » qui l'ont touché. L'apologiste a le devoir de construire, d'une façon serrée, objective, résistante aux prises de la raison, les preuves du message divin. L'Eglise exige, pour la reconnaissance officielle des miracles (en matière de canonisation, par exemple) une critique sévère. Les incrédules et les ennemis du christianisme sont toujours prêts à attaquer et à démolir avec enthousiasme nos prétendus témoignages, en utilisant les armes que semble leur fournir la science ou la pensée moderne ; et les âmes qui cherchent, sont arrêtées bien souvent par ces objections, qui empoisonnent leur

1. Hebr. II, 4. Le grec porte : sunepimarturountos : témoignage ajouté à un autre et faisant bloc avec lui.

atmosphère intellectuelle. Voilà pourquoi un second problème se pose à propos du miracle : problème de réflexion critique, ou de discernibilité. Problème parfaitement légitime, et même parfaitement nécessaire ; mais absolument distinct du premier. Puisque nous n'avons pas à l'étudier en lui-même, il nous suffira de relever rapidement les points sur lesquels tous les deux se distinguent.

Ils se distinguent comme un problème de *vie* et un problème de « *science* ». Ils ne sont pas sur le même terrain. Le discernement pose un problème de vie religieuse : comment le miracle peut-il être perçu comme le témoignage de Dieu, et par suite aider une âme à se convertir, ou la confirmer dans sa foi ? problème. Donc pour l'âme en marche, qui se demande : est-ce que vraiment le doigt de Dieu est là ? La discernibilité, au contraire, pose un problème de « science au large sens du mot, ou si l'on préfère, un problème d'ordre critique : comment établir la portée du miracle, comment organiser rationnellement les éléments objectif et probants qu'il fournit, comment répondre aux difficultés de toute sorte soulevées par un phénomène aussi complexe. Donc problème pour l'apologiste qui se demande : est-ce que je puis vérifier et montrer que le doigt de Dieu est là ? Et qu'on ne dise pas : c'est le même problème, à un plan plus profond. Il s'agit bien du même miracle, mais envisagé par deux connaissances *de type distinct*. et qu'il faut expliquer toutes les deux. Or, rendre compte du discernement pose un problème de philosophie concrète, et rendre compte de la discernibilité pose une question de philosophie réflexe et abstraite. Le premier est sur le plan humain, et l'apologiste doit montrer comment l'homme tout entier est en jeu ; la seconde est sur le plan spéculatif, et l'apologiste doit répondre aux requêtes exigeantes et légitimes des « spécialistes ». Les deux travaux sont nécessaires, et comportent chacun leurs difficultés propres. Mais si on ne les accomplit pas tous les deux, et si on laisse les difficultés de l'un refluer, sans cesse, et sourdement, sur les difficultés de l'autre, on peut être sûr que jamais on n'aboutira à une « défense et illustration » du miracle, qui soit satisfaisante.

Les problèmes se distinguent comme un problème de *psychologie* et un problème de *logique*. Le discernement pose un problème de perception concrète : comment l'homme peut-il discerner un miracle ? Et c'est à la psychologie qu'il appartient de dé-

crire cette connaissance, d'en dégager les composantes essentielles, et de la remettre dans son contexte humain : perception du témoignage ou des signes, connaissance d'autrui, etc... On voit de suite que les éléments *subjectifs* seront nécessairement intégrés à l'explication. S'il y a des conditions subjectives à toute perception, il importe de déterminer celles qui s'imposent pour le discernement du miracle : cela fait nécessairement partie du problème à résoudre. Et l'on peut dire d'un mot, que tout l'objet et le sujet sont ici engagés. La discernibilité pose un problème de vérification : comment s'assurer des éléments *objectifs* nécessaires pour un jugement de « science » ? L'attitude subjective ici n'importe pas. Ou plutôt, du moment qu'on opère comme historien, médecin, ou philosophe, on envisage ipso facto le miracle avec ses méthodes propres ; et ce qui importe, *de soi*, ce n'est pas l'attitude personnelle, à laquelle on ne demande que d'être rationnellement correcte, mais les aspects objectifs du fait, et l'emploi exact des méthodes rationnelles, pour la vérification et l'explication. Les témoignages sont-ils valables ? telle guérison est-elle certaine et extra-médicale ? une action divine est-elle décelable en cet événement ? voilà les questions à résoudre. A l'intérieur de ce problème, les dispositions du sujet n'ont rien à faire. Seules comptent la recherche critique, la vérification technique, les exigences rationnelles, et les résultats ainsi obtenus. A ce plan, on ne sera jamais assez sévère, et la solution devrait être, si possible, le triomphe de la technique et de la rigueur abstraite...

Les problèmes s'opposent comme un problème de *synthèse* et un problème d'*analyse*. Le discernement est un acte de perception synthétique. Peut-être a-t-il préparé par un long travail intérieur ; mais cette maturation spirituelle n'était qu'une préparation. Un beau jour, cet ensemble de données extrêmement complexes est saisi comme un bloc : tous les éléments sont englobés et liés de façon indissociable ; ils se supportent et se renforcent l'un l'autre. Le miracle est perçu à la fois comme sûrement divin, parce qu'il est inexplicable naturellement, et comme sûrement inexplicable, parce qu'à l'évidence, c'est Dieu qui en est l'auteur. Il apparaît vraiment comme le « pont jeté entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel[1] », et l'on saisit, *d'un seul regard*, les deux mondes qu'il relie mystérieusement. Si l'on veut rendre

(1) Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, t. II, p. 42.

compte de cette perception, il faut expliquer la synthèse : ici, une explication n'est pas totale, n'est pas une explication, parce qu'elle n'a précisément qu'un sens. expliquer une totalité. La discernibilité, au contraire, pose un problème d'analyse. Du moment qu'on parle d'histoire, de science, de philosophie, on parle d'analyses étagées. Chaque science, en effet, opère une abstraction méthodique sur l'objet qu'elle étudie, et ne le saisit qu'en un de ses aspects, à l'aide d'une méthode définie. On renonce donc à saisir le miracle dans sa totalité concrète ; on l'envisage successivement sous des aspects partiels, et suivant des incidences variées ; par une série de vérifications progressives, on vise à établir techniquement la solidité du miracle à ses différents paliers. D'où une série de recherches, d' « épreuves de résistance », sur le plan de l'histoire, de la science expérimentale, de la critique philosophique, et même théologique.

Et c'est ici qu'on se trouve en présence de difficultés inévitables et parfois très graves. Aucune question de *justification critique ne peut être simple*, si elle est menée suivant une méthode rigoureuse. Nous ne serons jamais assez exigeants, assez soucieux des failles possibles, assez... rationalistes. Mais cette rigueur se paie, et voici quelques-unes des difficultés qui nous attendent. Difficulté, au départ, d'obtenir des matériaux solides, par suite des exigences de la critique historique, ou de l'expertise médicale : à Lourdes, les « jeunes » médecins, paraît-il, ne croient plus guère qu'aux certificats comportant des analyses bactériologiques ou des épreuves radiographiques[1] : faut-il leur donner tort ? Difficulté de fixer les possibilités exactes de chaque science. et d'empêcher le rejaillissement d'une certaine philosophie sur les interprétations d'ordre scientifique. Dès que le savant réfléchit et critique sa science, il devient philosophe, et tend à interpréter les possibilités et les résultats de celle-ci, d'après la philosophie qu'il s'est donnée : quand un médecin parle guérisons miraculeuses, est-il toujours si facile de savoir si c'est en savant ou en philosophe ? On saisirait sur le vif cette difficulté, en comparant, par exemple, deux remarquables articles sur la question, dus à deux spécialistes éminents, MM. Le Bec et Biot, et finalement assez divergents. M. Le Bec, plus frappé, semble-t-il, par la cohérence interne qu'exige l'explication scientifique, n'hésite pas

1. Vallet, *Guérisons de Lourdes en* 1927-1929, p. 8.

à écrire que « l'instantanéité du changement, sans aucun rapport avec l'état des organes, déroute nos prévisions les plus raisonnées, et rend toute explication physiologique impossible », et que le phénomène est « inexplicable par les seules forces de la nature[2] ». M. Biot, frappé davantage par les progrès énormes et continuels des sciences médicales, a peur que les médecins du XXIe siècle ne regardent nos diagnostics, nos contrôles, et donc nos résultats scientifiques comme très insuffisants ; par suite, il estime que dire d'un fait qu'il est inexplicable par la science, est une affirmation imprudente ; et il ne signerait sans doute jamais les formules du Dr Le Bec[3]. En réalité, ne sommes-nous pas ici en pleine philosophie ? Puisque nous ne traitons pas le problème pour lui-même, nous n'avons pas à prendre parti ; nous soulignons simplement par ce petit fait, une difficulté capitale : l'appréciation des *limites* de l'explication scientifique. Resterait encore la difficulté d'appliquer avec exactitude (au moins dans bien des cas) les critères moraux ou religieux. Les polémiques récentes sur certains événements plus ou moins merveilleux d'Allemagne ou de Belgique, engagés dans tout un contexte spirituel, suffiraient à nous le rappeler.

Les problèmes s'opposent, enfin, comme un *problème invariable* à un problème *essentiellement variable*. L'homme ne change pas, la religion divine non plus, et pas davantage, les signes divins. Par conséquent, le problème du discernement est un problème dont les données et la solution sont invariables. Il suffit d'être homme, disions-nous, pour comprendre le miracle comme témoignage de Dieu ; et donc *ce qui valait pour les Juifs* du temps de Notre-Seigneur *vaut encore pour nous ;* et ce qui vaut pour nous, vaudra pour les hommes du XXXe siècle, s'il en existe. Il suffira toujours d'avoir une raison saine, un minimum de connaissances religieuses, une droiture morale au moins élémentaire, pour saisir et déchiffrer avec certitude le miracle, signe divin. Il se peut que dans certaines civilisations, les deux premières conditions soient rendues difficiles, et que toute une pédagogie s'impose pour les restaurer. Mais, d'une part, il s'agit là d'un tout autre problème (et qui pose, comme toujours, la question des respon-

2. Les forces naturelles et les guérisons miraculeuses, *Etudes*, 20 août 1922, p. 432.
3. L'apologétique de Lourdes et les miracles du Christ, *Revue apologétique*, t. 52, 1931, p. 432 seq.

sabilités sociales ou culturelles) ; et d'autre part, il n'est pas sûr que, d'une façon ou de l'autre, des difficultés de ce genre ne soient pas inévitables, — le miracle signe divin, faisant difficulté, soit du côté matériel et prodigieux, soit du côté spirituel et divin : nos contemporains achoppent aux forces inconnues, les Juifs achoppaient à la doctrine ; et le résultat est à peu près identique.

Mais il y a quelque chose qui change, et c'est la vérification critique du miracle. A mesure que les sciences humaines se développent et s'approfondissent, elles renouvellent la façon de poser les problèmes. La critique du témoignage est devenue d'une complexité dont n'avaient pas idée les anciens théologiens ; l'observation médicale a réalisé d'énormes progrès et la philosophie retrouve ses vieux problèmes, sous des aspects transformés. L'intelligence humaine étant toujours en quête, et le réel étant inépuisable, il n'y a pas de raison pour que ces progrès s'arrêtent. Mais de tout ceci pourquoi aurions-nous peur ? Le travail de l'apologétique est ici besogne de construction technique et de réponse aux objections. Or, il lui est sans doute parfaitement impossible, mais aussi parfaitement inutile de répondre aux difficultés qu'élèveront les techniques du xxxe siècle : il lui suffit de répondre à celles du xxe ! Et cela, elle le peut à condition que les compétences ne lui manquent pas. Si notre civilisation existe encore dans quelques centaines d'années, et que les savants aient inventé de nouvelles techniques de contrôle médical ou de recherche historique, l'apologétique — espérons-le — en profitera à ce moment-là. Mais encore une fois, tout ceci ne regarde que la discernibilité. Si les médecins s'occupent de Lourdes dans quelques siècles, ils diront peut-être : les procédés de contrôle étaient bien gros et nous apparaissent insuffisants ; ils n'auront aucune raison pour dire : ce n'étaient pas des miracles, — les techniques n'ayant pas à prouver qu'il y a miracle, mais simplement à montrer qu'il n'y a pas d'objection recevable (à leur plan) contre cette affirmation, laquelle exige, pour être valablement posée, de tout autres éléments intellectuels.

Si les remarques précédentes sont fondées, elles justifient amplement notre tentative : objets, domaines, méthodes, tout invite à distinguer soigneusement nos deux problèmes. Et peut-être la distinction même est-elle susceptible d'éclairer quelques don-

nées traditionnelles ; ce qui serait une raison nouvelle de l'accepter.

III

On caractériserait peut-être assez justement les textes anciens concernant notre problème, en disant: ils n'abordent pas, sauf sur un point, le problème de la discernibilité, mais ils visent et étudient nettement le problème du discernement. On sait que la grande difficulté de l'apologétique ancienne, par rapport au miracle, c'était le rôle possible du démon. Dès les premiers temps, l'effort vise à distinguer prodiges diaboliques et miracles divins. Les polémiques et les réflexions amènent à dégager un certain nombre de critères, de plus en plus précis, et rapidement traditionnels. Il faut éclairer les fidèles, répondre aux païens, et affermir le merveilleux chrétien : c'est déjà, au moins de façon implicite, le problème de la discernibilité, mais uniquement sur ce point précis. Pour le reste, c'est le discernement qui est envisagé ; et nous voudrions l'indiquer en jetant un coup d'œil rapide sur les positions de S. Augustin et de S. Thomas.

Aux yeux de S. Augustin, le miracle se présente toujours comme engagé dans un *contexte spirituel concret*. Il n'est pas un élément isolé qu'on puisse considérer à part, et cela pour deux raisons. D'une part, il est un moyen que Dieu emploie pour amener les âmes à la foi. Il s'insère, comme élément décisif, dans le mouvement concret d'une âme vers le Christ. L'homme non-chrétien est appelé à la foi, le chrétien est appelé à une foi plus grande et plus ferme ; et le miracle est précisément le signe qui réveille l'âme et révèle Dieu, qui attire les uns et affermit les autres. « Révéler l'invisible, inviter à la foi, établir ou affermir la foi, l'amour, le culte du vrai Dieu », voilà son rôle subjectif[1]. D'autre part, le miracle est lié lui-même à un ensemble de données objectives : à la personne du Christ, au message chrétien, à l'action de l'Eglise. Les réalités spirituelles à quoi il se rattache ainsi, lui confèrent sa signification, en même temps qu'il leur « rend témoignage » : c'est pourquoi Augustin l'appelle « œu-

1. Epist. 120 (P.L., 33, 454) ; Serm. 88, 1-2 (P.L., 38, 539-40) ; In Joa, tr. 8, 1-2 (P.L., 35, 1450-51. Cf. 1746, 1752) ; Civ. Dei, 10, c. 9, 16 et 22, c. 10 (P.L., 41, 286, 294, 772).

vre de bonté qui attire, signe témoignant avec la doctrine, avec la vérité affirmée par les martyrs, attestation donnée à la foi », bref « témoignage par quoi Dieu même se révèle et se trouve[1] ».

Si nous demandons, maintenant, à qui s'adresse le miracle comme signe, il faut répondre : à tous, évidemment, mais particulièrement aux « stulti », — disons aux « charnels ». Que le mot ait avant tout un sens moral, c'est évident. Il s'oppose à « sapientes ». Le sage, c'est l'humble qui adhère à la vérité, qui est uni a Dieu, et qui, par suite, est bienheureux. Le « stultus », au contraire, est, par sa faute, loin de la vérité, et étranger à Dieu. Il est détourné de Dieu par son orgueil ; il est lié au sensible, et prisonnier de ce qu'il touche et voit ; il a les yeux de l'âme fermés, ou affaiblis, ou salis par le mauvais amour de soi ; il est incapable d'user d'une raison saine en matière religieuse, et donc incapable de voir le vrai, tant que celle-ci ne sera pas purifiée[2]. On peut donc définir la *stultitia* : une sorte de cécité spirituelle, ou d'obscurcissement de l'âme[3]. Et par suite, à ce malheureux, à ce charnel au « cœur plein de ténèbres » — qui est légion, — le chemin purement spirituel vers la vérité est impraticable et fermé. Les sages, en effet, n'ont pas besoin de signes extérieurs pour croire ; ils ont mieux : toute la lumière divine, et toute la doctrine elle-même. Mais pour les charnels, il faut quelque chose qui s'adresse à cette sensibilité dont ils sont les esclaves, quelque chose qui les arrête, qui s'impose avec autorité, qui les sorte d'eux-mêmes, de leurs cadres et de leur tranquillité, qui donne le choc à tout leur être, — de leurs sens à leur cœur, et de leurs yeux à leur esprit[4]. Grandeur souveraine du miracle, qui fait sentir à l'homme son néant, ébranle son orgueil, l'invite à une attitude religieuse, parce qu'il se présente à lui comme un « témoignage de majesté[5] ». Il y a là un appel miséricordieux de l'autorité divine à ce domaine du sensible, où l'homme s'est enfermé, afin que, là où le spirituel ne peut pénétrer, le sensible lui-même chasse les obstacles, et que, par les yeux charnels touchés de l'éclat des miracles, les yeux de l'âme puissent être gué-

1. De util. cred. 34 (P.L., 42, 90) ; Civ. Dei, 22, c. 7, 10, 9 (P.L., 41, 759, 772) ; De Trin., 3, 5 (P.L., 42, 874).
2. De Lib. Arbitr., 1, 9 (P.L., 32, 1232), De Util., cred. 33 et 34 (P.L., 42, 89-90) ; Serm. 67, 8-9 (P.L., 38, 437).
3. De lib. arbitr., 3, 24 (P.L., 32, 1307). Augustin cite Rom. I, 21-22, qui semble à l'origine de sa terminologie.
4. De util. cred., 32 (P.L., 42, 88) ; In Joa, tr. 17, 1 (P.L., 35, 1527).
5. De util. cred. 34 (P.L. 42, 88).

ris. Caractère imparfait, « rudimentaire », du signe ; mais correspondant à l'état, rudimentaire lui aussi, des êtres qui en ont besoin, et qu'il faut prendre tels qu'ils sont, pour en faire, de charnels, des spirituels.

Le discernement, du miracle suit à cela. Il doit avoir le caractère d'évidence et de facilité nécessaire pour guérir les âmes malades ; il est normal qu'il soit chose simple. En fait, qu'exige-t-il? Il exige des yeux. Ces yeux que le charnel a toujours ouverts, dont il sait si bien se servir, et qui l'attachent au sensible, les voici brusquement heurtés par l'extraordinaire. Et le spectacle est tel, qu'il réveille l'âme et la jette dans la stupeur et l'étonnement religieux. Des yeux ouverts suffisent à cela ; et tout homme « a les yeux dont il peut voir ressusciter les morts, comme est ressuscité le fils de la veuve[1] ». Le discernement exige la raison, cette raison que l'homme utilise spontanément, qui le fait juger sans hésitation de tout ce qui arrive ici-bas, mais qui s'endort au rythme régulier des merveilles divines emplissant l'univers. Or le prodige excite l'intelligence, la met en branle, et la lance directement vers Dieu : il est chose trop grande et trop éclatante, pour être fait par un autre que Dieu[2] : « magister adest ! » Enfin, le discernement exige une âme ouverte. Si le miracle doit, en effet, exciter notre stupeur et notre étonnement, amener notre intelligence à l'admiration du Seigneur, et, finalement, éveiller dans nos âmes le désir de voir Dieu[3] ; si Dieu, par le miracle, nous invite plus encore à l'aimer qu'à l'admirer, encore faut-il accepter ce trouble salutaire, reconnaître cette invitation à la foi, être sensible à cet appel de l'amour divin. Il y faut au moins cette droiture commençante, et cette attention religieuse aux choses de Dieu, sans lesquelles tout serait vain. Déjà pour interpréter religieusement le monde, il y a comme une autre âme, endormie au fond de nous-mêmes, à réveiller et à remettre en face de l'univers, afin qu'elle y retrouve les traces de Dieu. Car « ce ne sont pas les yeux qui voient, mais c'est quelqu'un qui voit par les yeux : celui-là [cet hôte intérieur], mets-le debout et réveille-le ! Songe à ce qu'on t'a donné : Dieu t'a fait animal raisonnable, il t'a placé au-dessus des bêtes, il t'a fait à son image. Dois-tu donc

1. Sermo 98, 11 (P.L., 38, 591).
2. In Ioa, 24, 1-2 (P.L., 35, 1593). — Civ. Dei, 10, 161 (P.L., 41, 294).
3. In Ioa., 24, 1 (P.L., 35, 1593).

te servir de tes yeux comme une bête, simplement pour voir ce que tu peux donner encore à ton ventre, — et non pas à ton esprit ? Redresse donc le regard de ta raison, *sers-toi de tes yeux comme un homme*, regarde le ciel et la terre... regarde ce qui est fait, et cherche qui l'a fait[1]... » Quand on ne peut plus lire ainsi la création, Dieu recourt au miracle : il essaie de réveiller l'hôte endormi en nous, mais il faut toujours que nous collaborions, et qu'un effort d'attention et de don, si humble soit-il, réponde à l'avance divine[2].

Ainsi donc, trois choses très simples, liées, et qu'Augustin a toujours présentes à la pensée, quand il parle du miracle. Il insiste tantôt sur un aspect, tantôt sur un autre, mais il garde le sens de la connexion ; et il nous faut respecter soigneusement ce qui est, chez lui, une orientation de pensée bien visible. Nous sommes sur le plan de la vie humaine et religieuse ; et ce qu'Augustin étudie et éclaire, c'est très exactement le discernement du miracle[3].

Les textes de S. Thomas prolongent fidèlement ces visées. Au reste, avons-nous besoin d'insister ici longuement ? M. Van Hove, discutant les critères du discernement fournis par S. Thomas, écrit ceci : « Il nous apparaît ...que le discernement du caractère miraculeux d'un phénomène était pour S. T. une affaire de sens commun, à la portée de tout le monde, et qui ne nécessite nullement des recherches scientifique profondes[4]. » Désolidariser l'explication thomiste du plan de « l'esprit critique », cela nous semble la vérité même. S. Thomas, lui aussi, a posé avant tout le problème du discernement ; ajoutons que, dans ses grandes lignes, il l'a résolu. En soulignant quelques traits, souvent trop négligés, nous pouvons relever les trois points suivants.

1. Sermo 126, 3 (P.L., 38, 699).

2. On connaît la boutade lancée au chrétien ergoteur : « Si ergo coeperis humano sensu miraculorum discutere rationem, timeo ne perdas fidem ! » Sermo 247, 2. P.L., 38, 1157.

3. Le catalogue de miracles transmis par Augustin (Civ. Dei, XXII, 8-10) est bien significatif à cet égard. Augustin essaie de préciser et d'affermir les faits de son mieux. Pour 3 cas au moins, la gravité de la maladie, l'impuissance des médecins, la foi des malades et des assistants, la valeur des témoignages, sont très nettement indiquées. Le discernement de ces faits est regardé comme absolument direct, simple, évident. Par ailleurs, quand il s'agit de défendre ces miracles en face du merveilleux païen, Augustin se borne à dire que les cas ne sont « nullement comparables », et que, si quelques-uns le sont, les critères moraux et religieux tranchent en plein sécurité.

4. *La doctrine du miracle chez S. Thomas* (Gabalda, 1927), p. 312. Cf. p. 379.

Pour S Thomas, le miracle s'adresse avant tout, aux infidèles ou aux fidèles charnels, — les premiers ne pouvant être amenés à la foi ni par l'Ecriture (ils n'y croient pas), ni par la raison seule (elle n'est qu'un outil naturel[1]) ; les seconds ayant l'Ecriture, mais trop grossiers pour qu'elle leur suffise, les Juifs en général, les Galiléens plus que les Samaritains, les apôtres en bien des cas, sont gens à cœur de pierre, liés par le sensible, atteints de « grossièreté spirituelle[3] ». L'âme bien disposée avait suffisamment dans l'attrait de la doctrine et dans l'instinct de la grâce pour croire au Christ ; et c'est une qualité de la foi — fides prompta — de s'ouvrir ainsi à la lumière divine[4]. Mais les charnels ne l'ont pas fait, et une des raisons pour lesquelles N.-S. a prouvé sa résurrection par des signes, c'est que « les cœurs des disciples n'étaient pas disposés à recevoir facilement la foi en la résurrection[5] », d'où le reproche : « O stulti et tardi corde ad credendum... »

Pour atteindre et éclairer ces âmes, il faut quelque chose de facilement perceptible, quelque chose qui s'adapte aux procédés normaux de la connaissance humaine, prenne les hommes par ces sens dont ils vivent et les amène a Dieu. C'est précisément le cas du miracle. De même que par toute la création visible, Dieu se manifeste à l'homme ; de même, par ce « sensible » inattendu et éclatant qu'est le miracle, Dieu se manifeste à l'intelligence humaine d'une façon nouvelle et absolument propre. Ou, si l'on veut, de même qu'un maître incompris de ses disciples, emploie d'autres paroles ; de même, incompris dans ses œuvres habituelles, Dieu en invente d'autres, qui le manifestent plus vivement, et révèlent sa Bonté sous un aspect inconnu[6]. On s'explique fort bien que, dans une telle perspective, S. Thomas appelle les miracles, — au moins certains d'entre eux, et surtout ceux du Christ : des « signes évidents », des « indices manifestes ou exprès », qui aboutissent souvent à rendre la vérité « connue de fa-

1. In Joannem, c. 4, l. 7, 3 et IIIa, 55, a. 5.
2. In Joa., c. 2, l. 3, 5; c. 4, l. 7, 8; c. 20 l. 5, 3; IIIa, 43, 1, a. 1,
3. In Joa., c. 4, l. 5, 2; IIIa, 55, a. 5, ad. 3.
ad I.
4. In Joa., c. 4, l. 5, 2; IIIa, 55, a. 5, ad. 3.
5. IIIa, 55, a. 5.
6. In Joa., c. 1, l. 4; 3 CG., c. 99, 4 CG., c. 55; in I Cor., c. I, l. 3 (V, 21).

çon manifeste », ou « manifestée de façon parfaite[1] ». Que S. Thomas n'ait point pesé tous ses mots, et qu'il y ait quelques « evidentia signa » ou quelques « manifeste » à ne point rigoureusement presser, nous le voulons bien. Mais il y en a trop, et trop simplement affirmés, pour qu'ils ne signifient rien.

Reste à se demander maintenant par quelle sorte de connaissance ces signes sont saisis. Il faut répondre : par une perception synthétique. Le premier principe de synthèse, et le plus profond, est, croyons-nous, la grâce. Mais la question étant réservée, regardons simplement l'aspect humain de cette connaissance. Elle suppose des dispositions droites, sans quoi le signe est vain, ou même devient un objet de scandale. « Car ceux qui ont l'esprit bien disposé, perçoivent les choses divines suivant la vérité ; et ceux qui ont l'esprit mal disposé, les perçoivent dans une sorte de confusion, qui les fait douter ou se tromper[2]. » Elle s'appuie sur cette métaphysique naturelle qui débrouille l'univers aux yeux de l'homme, et lui fait, à travers les actes, apprécier l'efficace et la nature des choses, bref découvrir un ordre[3]. Elle intègre, normalement, un ensemble d'indices convergents ; et quand la convergence est saisie, le sens est compris. On peut aller ici du relativement simple au très complexe : pour nous en tenir à des cas explicitement envisagés par S. Thomas, l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, celle du Christ, l'ensemble des miracles prouvant la divinité de N.-S. nous fourniraient des types de plus en plus complexes. Mais c'est bien toujours, semble-t-il, la convergence des indices qui fait preuve ; et le travail de l'intelligence consiste à saisir, plus ou moins rapidement, cette convergence. Pour la Résurrection, par exemple, S. Thomas nous a détaillé les indices visibles donnés par le Christ (trois séries d'indices se rapportant au corps, et trois, se rapportant à l'âme) ; il a résumé sa pensée dans la phrase suivante : « Pour manifester la vérité de la Résurrection, il suffit que N.-S. ait apparu plusieurs fois (aux disciples), qu'il ait parlé familièrement avec eux, qu'il ait mangé et bu, qu'il se soit fait toucher par eux » ; et il a explicitement conclu : Encore que chacun des arguments ne suffise pas à manifes-

1. Tous les passages concernant la Résurrection, et encore : IIa, IIae, q. I, a. 4, ad 2, q. 5, a. 2; 4 CG., c. 55; in Joa., c. 9, l. 3, 10; c. 12, l. 2, 4; c. 15, l. 5, 1.
2. IIIa, 55, a. 4.
3. In Ioa., c. 5, l. 6, 8.

ter parfaitement la Résurrection, cependant pris tous ensemble, ils la manifestent parfaitement[1]... » Proportions gardées, cette réflexion doit s'appliquer aux autres cas. Et ce qui est intéressant, c'est moins le choix de tel ou tel indice en lui-même, que le principe général : c'est l'ensemble des indices qui prouve, — et cela, disons-le pour finir, parce qu'il fait saisir une présence.

Il ne s'agit pas d'autre chose, en effet. Les miracles sont des « témoignages divins », toujours engagés dans un contexte doctrinal qu'ils confirment, ou liés à un homme qu'ils accréditent. Le tout est d'arriver à saisir, à travers eux, la présence et les intentions de Dieu. Et c'est pourquoi, bien que sa terminologie ne soit pas absolument rigoureuse, S. Thomas emploie le plus souvent des mots comme « ostendere » ou « manifestare » pour expliquer la fonction du miracle. Il s'agit donc non pas de déduire, mais de voir, de « lire », de déceler une présence en interprétant des signes, — nous allions écrire : en réalisant une expérience, s'il est vrai que le miracle, c'est « Dieu manifesté aux hommes[2] ». Ces quelques remarques, très incomplètes, suffisent peut-être à montrer que S. Thomas s'est vraiment posé le problème du discernement, et que sa réponse est très exactement orientée : saisir le miracle, c'est au fond saisir un témoignage. Nous n'avons pas à sortir des perspectives ainsi ouvertes, nous n'avons qu'à les reprendre et à les prolonger.

*
* *

Les conclusions de notre étude se dégagent d'elles-mêmes. La distinction que l'on vient de défendre, aurait, tout d'abord l'avantage d'éclaircir les débats, de séparer les difficultés de nature différente, et de les placer sur leur véritable terrain. Elle aurait de plus, croyons-nous, ce double résultat : nous faire comprendre des intelligences contemporaines, et mettre nettement en valeur l'aspect capital du miracle.

La pensée contemporaine est exigeante, voire ombrageuse, en tout ce qui concerne la preuve, la vérification, la rigueur critique. Elle a bien souvent l'impression qu'en matière de miracle, nous nous contentons d'à-peu-près, de grosses approximations, et

1. IIIa, q. 55, a. 6 ; a. 3 ; a. 5, ad 1.
2. 3 CG., c. 99 (...ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet).

de conclusions faciles. Il faut pouvoir lui répondre que, d'une part, nous acceptons toutes les exigences qu'impliquent la vérification et la rigueur critiques, — et c'est le problème de la discernibilité ; mais que, d'autre part, les techniques ne peuvent pas aboutir à elles seules, n'abordent qu'*un* aspect d'*un* problème concernant le miracle, et ne touchent pas le problème essentiel, — lequel est celui du discernement. Il est loyal de dire cela tout de suite à nos partenaires et si nous ne les convaincons pas, ils nous sauront gré (nous parlons des gens sérieux) de ne pas cacher nos positions, et de nous situer délibérément sur un plan religieux pour trancher des problèmes spécifiquement religieux. D'autant que nous avons chance de rencontrer ainsi un autre courant de la pensée actuelle. Déprise d'un rationalisme qui est décevant, parce qu'on lui a trop demandé, et qu'on l'a sorti du plan où il s'exerce légitimement, elle est partie à la recherche d'une forme plus concrète, plus directe, plus humaine, de connaissance. Que cette exploration soit pleine d'embûches mortelles, pour ceux qui emprunteraient l'itinéraire d'un Kierkegaard ou d'un K. Barth, c'est une évidence. Mais il y a une exigence légitime à l'origine de leur recherche. Et précisément, ce que nous avons à leur proposer, pour les amener à la foi, ce sont des signes perçus par une connaissance concrète, du même type que celle qu'ils recherchent. Les miracles eux-mêmes en sont là : les dégager de l'appareil rationaliste où on les a trop souvent enfermés, c'est leur enlever en partie ce caractère effarouchant qu'ils ont pour beaucoup de modernes, et leur permettre de devenir plus facilement saisissables, et plus sûrement bienfaisants.

Mais, s'ils retrouvent leur véritable force d'attraction, c'est uniquement parce qu'on les a rendus eux-mêmes à leur vérité propre. Il y a « des faits divins, et en premier lieu les miracles et les prophéties, qui sont... les signes très certains de la Révélation ». Les miracles font donc partie des signes divins. Ils sont en tête, c'est leur privilège, et cela tient à leurs caractères propres ; mais ils sont du groupe, c'est leur force profonde, et cela tient à leur nature. Si donc il y a une certaine façon de percevoir les signes, elle s'applique au miracle : quelque soit sa splendeur, il relève d'une connaissance de même type que les autres signes divins. Au surplus, touchant ce point essentiel : le miracle atteint, comme signe, par une connaissance non-scientifique, complexe, concrète, mais certaine, les apologistes paraissent bien tous d'accord;

et c'est de là que nous sommes partis pour tirer les conclusions qui nous semblaient s'imposer. Les modernes ne font d'ailleurs que reprendre un des enseignements les plus formels des anciens théologiens ; et, pour nous en tenir à un disparu, nous sommes heureux de citer ici, de ce grand ouvrier du labeur théologique que fut le R. P. Gardeil, un texte historiquement très exact, et apologétiquement très riche : « A les entendre [les anciens théologiens parlant des miracles de premier ordre], notre nature *sentait dans ces événements son Créateur*, non d'un sentiment vague et incertain, mais d'une vue spontanée et remplie de cette même lumière, qui lui faisait d'ordinaire reconnaître celui-ci dans ses œuvres. Ces miracles avertissaient de l'intervention divine, comme un son spécial, le timbre d'une voix connue, nous fait reconnaître la personne à qui nous avons affaire[1]... » Ces anciens avaient raison, parce qu'ils étaient restés littéralement et profondément fidèles aux données évangéliques et à celles de l'expérience chrétienne. Le miracle est un témoigange, et il n'y a pas à le sortir de cet ordre de connaissance, si l'on veut lui garder sa force. Accepter la discussion scientifique et philosophique, creuser la discernibilité tant qu'on pourra, c'est nécessaire et très bienfaisant. Mettre en lumière ce caractère primordial du miracle, d'être un signe, et de rendre témoignage, c'est faire un travail plus positif, et sans doute aussi directement utile.

Si le christianisme est bien, suivant le mot admirable du Cardinal Deschamps, la religion « de la présence réelle de Dieu[2] » ; c'est aller au fond du miracle que d'y voir un des signes de cette Présence — un signe qui authentique souverainement la religion chrétienne, parce que à travers la dure et douloureuse et inhumaine matière, subitement devenue souple, docile et fraternelle, il est l'irruption irrésistible du *Tremendum* et du *Fascinosum*, —

1. *La crédibilité et l'apologétique*[1], p. 283. Il serait facile de multiplier les textes analogues. Parmi les auteurs à qui nous sommes le plus redevables, citons avant tout Mgr Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle* (caractère concret et direct de la connaissance, 43-50 ; rôle des dispositions intérieures, 66-72 ; caractère propre du miracle, 210-215) et M. Rabeau, *Apologétique*, *passim* (spécialement 10-25, sur la nature de l'apologétique, et 30-35, sur Lourdes). Voir aussi dans le même sens, A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances* (205-206, 212-215, sur le caractère concret de la connaissance ; 260-262, sur la nécessité des dispositions religieuses). — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II (226-227, distinction très nette des deux plans). — Van Hove, *op. cit.* (surtout 329-336, sur l'attitude de l'Eglise, et 362-366, sur le discernement à la portée de tous), etc.
2. Œuvres complètes, 1874, t. I, p. 133.

parce qu'il est à la fois un témoignage de Majesté et un appel d'Amour. Cela, tout homme peut le voir, le sentir, et l'éprouver pour ainsi dire jusque dans sa chair ; et par là, il est mis en demeure de répondre à cet appel direct et personnel. Pour prendre deux exemples extrêmes, c'est ainsi que jadis les villes du bord du lac, que Jésus avait spécialement enseignées, et où « avaient eu lieu le plus grand nombre de ses miracles », furent maudites et condamnées pour avoir refusé d'entendre cet appel à la pénitence et à la conversion : « Malheur à toi, Corozain, malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles opérés parmi vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, depuis longtemps ces villes auraient fait pénitence dans la cendre et le cilice... Et toi, Capharnaum, ...tu sera abaissée jusqu'aux enfers, car si les miracles opérés chez toi avaient eu lieu à Sodome, elle subsisterait encore[1]... » Tandis qu'à l'inverse, devant son filet soudainement rempli à craquer, Simon Pierre comprit que c'était à lui que le Christ en voulait ; et, à la vision confuse et tragique de sa misère infinie et des grandeurs redoutables auxquelles Jésus l'appelait, il répondit par ce cri tout ensemble d'humble détresse et d'acceptation : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur[2]... »

Nous n'avons fait qu'effleurer tous ces problèmes, et nous rappelons, pour nous en excuser, que notre point de vue très limité nous interdisait de creuser les questions pour elles-mêmes. Mais nous en avons peut-être suffisamment dit pour faire entrevoir le rôle permanent du miracle au milieu des hommes. A nos contemporains dont les cœurs ne connaissent plus le Seigneur Jésus, et dont les yeux s'ouvrent sur un univers laïcisé, aux croyants eux-mêmes, toujours tentés d'oublier le « caractère sacramentel » du monde chrétien et la divinité de leur christianisme, le miracle s'adresse comme une manifestation, impérieuse et miséricordieuse, du Créateur au sein de sa Création ; et plus encore, il leur montre qu'aujourd'hui comme hier, au message de salut transmis par son Eglise, *Dieu même joint son témoignage.*

Dijon.

JEAN MOUROUX.

1. S. Matt., XI, 20-23 (trad. du R. P. Prat, *Jésus-Christ*, I, 465-466).
2. S. Luc, V, 8 (Cf. Lagrange, *L'Evangile de J.-C.*, 122).

L'AUTEUR DE L'IMITATION

Exagérons-nous, en croyant qu'on ne connaît bien une œuvre quelconque que quand on l'a transcrite ou traduite ? Pour la connaître, pour la moins mal connaître, nous avons traduit l'Imitation que, vraiment, auparavant, nous ne connaissions pas. Cette traduction nous a amené à faire cette introduction, où nous avons cherché à voir un peu clair dans la question si controversée de l'auteur de l'Imitation.

Le *nom* de l'auteur, plutôt ; car, pour l'auteur lui-même, pouvait-il se metre davantage dans son œuvre ? « L'auteur, écrit Renan, n'y a pas laissé une trace de lui-même... De son nom, oui ; de sa vie intérieure, c'est exactement le contraire : qui est, par exemple, au chapitre vingt-cinquième du premier livre, cet homme « qui flottait, plein d'anxiété, entre la crainte et l'espérance... » et le livre tout entier qu'est-il que son expérience religieuse ? Et sans cela, quel serait pas plus que des Pensées, son intérêt, et son « onction » ?

Mais le nom, sauf découvertes de moins en moins probables, sans doute ne le connaîtra-t-on jamais. A-t-il voulu le cacher ? N'a-t-il pas tout simplement cru qu'il n'était pas utile qu'un religieux signât, surtout quand il était plein du plus intime de lui-même, un livre de piété qui n'était sans doute, à ses yeux, qu'un de plus entre tant d'autres ? En tout cas, si autour de lui, et pouvait il en être autrement, on dut le connaître, bientôt fut-il oublié ; et il l'était bien, quand un demi-siècle après on vit commencer les attributions les plus invraisemblables (saint Bernard !) et les plus variées, avant que naquissent les controverses passionnées qui durent encore.

Nous n'avons pas à en faire la curieuse et longue histoire. Disons seulement que, dès l'origine, fut dit tout ce qu'on peut encore dire aujourd'hui, et que ce ne furent ni érudition ni imagination qui firent défaut, mais surtout calme et critique, grâce auxquelles, même sans des documents que nous avons depuis, on eût pu et dû arriver aux conclusions qui s'imposent aujourd'hui. Si on ignore et ignorera toujours sans doute le nom de l'auteur, on sait du moins parfaitement qu'il n'est pas et ne peut pas être le milieu sinon la date où il écrivit, et pour quoi et pour qui il écrivit.

En 1869, le vicomte Henri Delaborde, conservateur du Cabinet des Estampes à la Bibliothèque Nationale, acquerrait, pour son département, à cause de deux gravures *au criblé* qu'il contenait, un manuscrit classé depuis : Réserve E a 2, et dans le numéro de mars de la *Gazette des Beaux-Arts*, il étudiait son acquisition. Rien de plus important, en histoire et en tout, qu'une date sûre. Or, par une chance rare, E a 2 était daté. Pour éviter toute erreur, il s'était associé Natalis de Wailly et Léopold Delisle, c'est tout dire. Tous trois conclurent que le manuscrit était bien de 1406. Delaborde montra l'importance de cette date dans l'histoire de la gravure, se bornant à indiquer qu'elle en pouvait avoir tout autant dans les controverses autour de l'Imitation.

Sa découverte passa inaperçue. Ce ne fut qu'en 1873 qu'Arthur Loth publia, dans les tomes treize et quinze de la Revue des questions historiques, un très beau travail, dont rien n'a vieilli, et qu'il n'eut que le tort de ne pas achever et d'éditer à part. Et en 1877, il y étudiait un manuscrit provenant de l'abbaye Windesheimite de Rouge-Cloître, fini d'écrire en 1416, contenant, au milieu d'autres opuscules, le premier livre de l'Imitation. Chose incroyable ! Dom Martène l'avait signalé dès 1713 ; et quoiqu'il fut dès lors, après celui de Gerardmont qui est de 1400, le plus ancien des manuscrits datés, celui de Melk n'étant que de 1421, personne n'en avait jamais parlé. A lui seul, si on eût daigné s'en occuper, il eût suffi pour établir, quoique d'une manière moins absolue, les conclusions qui découlent du E a 2 et qu'il confirme.

Loth les avait tirées, et elles passèrent moins inaperçues. Mais Gersénistes, Gersonistes, Kempistes, avaient leur siège fait, si bien, dit Loth, que de tous ses contradicteurs un seul daigna se reporter au manuscrit. En somme, en dépit de leur nouveauté et

de leur vérité, elles restèrent et restent ignorées ou négligées de tous ceux qui, jusqu'à Pereire, 1932, et Henrion, 1933, ont donné des éditions ou écrit pour le grand public. L'abbé Pujol, par exemple, a fait, de l'Imitation, l'étude de toute sa vie : mais Gerséniste passionné, dans ses travaux considérables, pleins d'érudition confuse et vides de critique, il ignore, ou à peu près, ceux de Loth ou du Père Denifle, ou n'a pas voulu voir leur importance. « Il est fort à regretter, écrit le P. Brucker (Etudes, novem-« bre 1899), qu'il n'ait prêté pour ainsi dire aucune attention à « ce côté de la question. Il s'est donné beaucoup de peine pour « mettre en relief ce qu'il appelle le « benedistinisme » de l'Imi-« tation... Je ne vois pas qu'il ait étudié les rapports de l'Imita-« tion avec la *Dévotion moderne* de l'école de Windesheim... » L'abbé Vacandard lui-même, qui connaissait tous les travaux modernes sur l'Imitation, et, d'ailleurs, sauf qu'il croit qu'elle est de Thomas de Kempis (on devrait dire Thomas Hemercken de Kempis), admet les conclusions de Loth et de Denifle, a écrit (ce qu'il n'a pas reproduites dans sa quatrième série d'Etudes de critique et d'histoire) : « Nous ne discuterons pas (!) l'opinion de Loth et du P. Denifle qui dénient la paternité de l'Imitation « à Thomas a Kempis pour l'attribuer à un Allemand inconnu (un « *Rhénan*, aurait-il dû dire). L'opinion de ces deux critiques n'a « pas trouvé d'écho... » A la manière dont elle est écartée au préalable ou étudiée...

Elle n'en est pas moins vraie si le manuscrit E a est de 1406.

Ce manuscrit est un recueil, *rapiarium* de prières, maximes, opuscules à l'usage d'une communauté. « Il forme, écrit Loth, « un tout parfaitement identique. Les cahiers en ont été réunis « en volume avant de recevoir l'écriture ; le papier grisâtre, « épais, est absolument le même du commencement à la fin ; il « n'y a aucune trace d'intercalation de cahiers ni de feuillets « dans l'intérieur... et les deux gravures... au lieu d'être col-« lées entre deux pages... ont été tirées directement sur les feuil-« lets mêmes du volume... » Il est malheureusement incomplet de quelques feuillets au commencement et à la fin. Il n'est pas tout entier de la même main, car un copiste continuait où un autre s'arrêtait ; mais l'écriture est de la même époque. En tout cas, celle des parties de l'Imitation qu'il contient est-elle de la même main que celle du Calendrier qui ouvre et date le manuscrit.

En tête en effet de ce qui en reste, folio 4, se trouve une table astronomique suivie d'un calendrier ecclésiastique, donnant nombre d'or, cycle solaire, lettre dominicale pour chercher la date des fêtes mobiles, avec la manière de s'en servir, absolument semblable à ceux qui aujourd'hui encore sont en tête de nos bréviaires. Au folio 29, verso, commence sans titre, puisqu'il n'en avait pas (et, en un sens, en a-t-il un aujourd'hui ?) le premier livre de l'Imitation : *Qui sequitur me*, comprenant seulement vingt-cinq chapitres. Chaque chapitre a son titre en rouge ; toutefois, plusieurs des titres, écrits d'ailleurs à l'encre noire et en écriture ordinaire à la fin des chapitres précédents, n'ont pas été reproduits et leur place est restée vide. Il n'y a aucun alinéa dans l'intérieur des chapitres ; mais la première lettre de chaque phrase écrite à l'encre noire est signalée par un trait rouge vertical. Il est suivi du *Prohemium de arte moriendi* qui n'est pas le traité de Gerson auquel on donne ordinairement ce titre ; Gerson, encore vivant, y est cité deux fois. « *Item Cancellarius Parisien-* « *sis Johannes a Gersono in tripartito suo inter cetera dicit...* » (*le tripartitum* est *l'opustripartitum de praeceptis, de confessione et de arte moriendi*). Or Gerson fut élu chancelier en 1393 ou 1395 et le *tripartitum* est de 1400 environ. Notons aussi qu'il contient, avec des extraits écrits en vieil allemand, un extrait des constitutions du chapitre général de Windesheim, et une description symbolique de l'habit des chanoines réguliers de cette congrégation.

Des folios 96 à 101, 115 à 118, 173 à 174 sont transcrits des chapitres de l'Imitation dont il est bien spécifié par une note en marge de la même écriture qu'ils sont *tertii libri de Imitatione Christi ;* ce sont les chapitres 39, aujourd'hui 34 (le troisième livre de l'Imitation a une double numérotation, selon que l'on compte ou non les *prières* comme des chapitres) ; 50 (dit 77), 53 (dit 78). Au folio 114 est transcrit le chapitre 7 du quatrième livre dont il est pareillement spécifié qu'il est *quarti libri de Imitatione Christi.* Il contient encore les chapitres 24, 25, 29, 30, 32, 35 du troisième livre. Le chapitre 31 n'a pas été entièrement transcrit, le copiste s'étant contenté d'en écrire à la ligne les premiers mots en ajoutant : *Intelligentibus satis dictum est, et sæpe repetere jucundum est Amanti ; Hæc verba sanctus Franciscus frequenter dixit...*

Nous ne reproduisons pas toute l'argumentation par laquelle

Loth, complétant celle de Delaborde, démontre que le livre pour n'avoir pas de date, d'*Incipit* ni d'*Explicit*, est de 1406. L'étude de son calendrier, remarque-t-il avec raison, donne une date plus sûre : « En diplomatique, une pareille date fait foi absolument, tandis que les mentions d'années ne sont admises que sous certaines réserves. »

Le Ea2 n'est d'ailleurs pas le seul manuscrit qui remonte à date si ancienne. Le Gerardmont, que Mabillon qualifie d'*omnium antiquissimus*, porte, à la fin, une note dont il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité : « Ce manuscrit a été copié par Louis Dumont qui mourut en 1400 » ; il est donc plus ancien que l'Ea² Le Thévenot est de la fin du XIVe siècle, ainsi que le 3592 des manuscrits latins à la Bibliothèque nationale qui ne contient que le premier livre de l'Imitation, suivi comme dans le Ea² du *prohemium de arte moriendi :* ce manuscrit a été certainement copié en Italie, mais porte la trace du manuscrit d'origine allemande dont il dérive.

En 1406 donc, l'Imitation était écrite, copiée, répandue ; elle avait ses quatre livres dans l'ordre actuel ; elle avait son vrai titre : *de Imitatione Christi :* sans plus.

Mais on peut et doit remonter plus haut. Ea² n'est qu'une copie sur un manuscrit plus ancien, ce qui, ainsi que la transcription en Italie du 3592 nous ramène au moins vers l'an 1400 du Gerardmont. Toutefois est-il exagéré de parler, comme Loth du milieu du quatorzième siècle. Lui-même d'ailleurs nous fournit le moyen de le mettre au point. 1374, c'est la date de la Vie du Christ de Ludolphe le Chartreux ; or l'auteur de l'Imitation, qui en connaît les écrits, a emprunté à sa vie du Christ, le passage suivant du dix-huitième chapitre du premier livre que, comme lui, il attribue à saint François : *adjuva me Deus in bono proposito et sancto servitio tuo, et da mihi nunc hodie perfecte incipere, quia nihil est quod hactenus feci.* Ailleurs et surtout s'est-il inspiré, s'il n'a copié, de la lettre de Jean de Shönoven à ses novices, qui est de 1383, comme les Kempistes (le P. Becker surtout) l'ont démontré.

Nous pouvons ainsi conclure que c'est entre 1383 et 1400, et plus près de la première date que de la seconde, que l'Imitation fut écrite.

Dès lors, trois conclusions s'imposent.

Elle ne saurait être de Jean Gersen, dont Gersonistes et Kem-

pistes ont prouvé, en dépit des Bénédictins et de l'abbé Puyol, qu'il n'a jamais existé, et qui n'est, comme on l'a dit, que le « fils d'une faute d'orthographe ».

Elle ne saurait être de Gerson comme Gersénistes et Kempistes l'avaient depuis longtemps démontré et le démontre Loth, qui complète leur démonstration. Aussi ne saurait-on être trop surpris de voir Pereire, reprenant une vieille opinion de Thomassy le lui attribuer sans autre étude. Sur le seul fait que Gerson, en hébreu, signifie, exilé, voyageur, et qu'on lit au dernier chapitre du troisième livre, *exaudi orationem pauperis servi tui longe exulantis in regione umbrae mortis* : ces deux opinions ne méritent vraiment plus, si elles la méritèrent jamais, la moindre discussion.

Mais elle ne saurait être davantage, comme Gersénistes et Gersonistes l'avaient déjà démontré, et Loth le démontre après eux, de Thomas à Kempis. On connaît, par lui-même, les dates de sa vie. Né en 1380, il entre, en 1398, comme convers au monastère de Sainte Agnès de Zwoll, près d'Utrecht, au diocèse de Cologne ; en 1399, Sainte Agnès s'agrège à Windesheim et en reçoit pour prieur Jean son frère. Thomas y prend l'habit de chanoine en 1406, et est ordonné prêtre en 1413. Il devait y vivre jusqu'en 1471, copiant *pro domo et pretio*, pour la maison et pour la vente, des manuscrits. C'est ainsi qu'il transcrivit, en 1441, l'exemplaire de l'Imitation qui porte : *finitus et completus anno. D. 1441 per manus fratris Thomas Kemp, in monte Sanctae Agnetis propre Zwoll.* Chose curieuse, et dont on n'a qu'un autre exemple, le livre quatrième y est placé le troisième et inversement ! Ordre, qui, si Thomas eût été tenu pour l'auteur, n'aurait pas été suivi ! Sa copie est d'ailleurs très mauvaise. « Le plus grand ennemi de Thomas, écrit Denifle, c'est son autographe ! » Cet *explicit* n'est d'ailleurs qu'une signature de copiste et Marillac observait avec raison que Thomas mettait pour signature, *finitus per manus*, aux livres qu'il avait copiés, et ne mettait rien sur ceux qu'il avait composés ou s'en disait nettement l'auteur ; c'est le cas du *Dialogus novitiorum : Incipit D. N. fratris Thomae Kempis* (il n'écrit jamais à Kempis) : *presbyter, de contempti mundi.* Car Thomas a écrit « *Compilavit ; in-* « *super*, dit celui qui, après lui, continua la Chronique de Sainte « Agnès, *varios tractatulos ad aedificationem juvenum, in plano* « *et simplici stylo, sed praegrandes in scientia et opere effica-*

« *ces...* » On remarquera d'ailleurs qu'il ne dit mot de l'Imitation qui, à cette date, était célèbre, « *Procgrandis in scientia...* » encore faudrait-il, avant, faire la part de ce qu'il y a, dans son œuvre, d'authentique ou non. De ceux qu'à tort ou à raison, on lui attribue, Victor Le Clerc, a pu écrire, résumant l'opinion commune : « Au copiste Thomas de Kempen, dont les œuvres ne sont guère composées (compilavit) que des écrits des autres et qui, lorsqu'il cesse de copier, est souvent un auteur fort ridicule... » En tout cas, eût-il été capable d'écrire l'Imitation (et, après tout, on n'en sait rien), tout ce qu'en sa faveur, on a pu écrire, vient se briser contre cette date de 1406 où il n'avait que vingt-cinq ans, où il n'était pas prêtre, ce qui l'exclut absolument et sans retour. N'empêche d'ailleurs, telle est la routine et la force de l'imprimé, que l'erreur aura la vie dure, et nous ne voudrions pas affirmer que longtemps encore, on affirme, sans y plus regarder, qu'il est l'auteur de l'Imitation.

A défaut du nom de l'auteur, on connaît du moins, le lieu d'origine de l'Imitation.

A défaut du nom de l'auteur, on connaît du moins, le lieu d'origine de l'Imitation; et les travaux des Kempistes, s'ils n'ont pas démontré qu'elle était de Thomas, ont grandement servi à montrer où elle était née. Nous ne reproduirons pas leurs arguments ni ceux de Loth ; ce serait enfoncer porte ouverte. L'Imitation est née dans la Congrégation des Chanoines Réguliers de Windesheim. « Si l'on rapproche, écrit Loth, les renseignements four-
« nis par les manuscrits eux-mêmes (ajoutons par l'étude du
« milieu lui-même de Windesheim), on est naturellement amené
« à chercher la patrie de l'Imitation en Allemagne, et entre les
« divers pays allemands, en Hollande, où naquit la Congrégation
« de Windesheim, à laquelle appartiennent et la maison du Mont
« Saint Agnès... et les autres maisons canoniales qui ont fourni en
« plus grand nombre les manuscrits de l'Imitation, parmi lesquels
« le manuscrit de 1406 est le premier (un des premiers) en
« date. » « La parenté, écrit le P. Becker, qui existe entre l'Imita-
« tion et les écrits du cercle de Windesheim, est frappante à pre-
« mière vue ; c'est le même ton fondamental qui règne dans tou-
« tes ces œuvres. En lisant dans la chronique de Bush (de viris
« illustribus de Windesheim 1456), la vie des anciens frères de
« Windesheim, on se trouve dans l'entourage de l'auteur de
« l'Imitation, et c'est une espèce d'Imitation vivante que l'on

« lit... » Ajoutons ces lignes du protestant Acquoy, auteur de « belles études sur les monastères de Windesheim... « A notre « point de vue, peu nous importe que ce soit Thomas ou un « autre qui ait composé l'*Imitation Christi*. Et pourquoi ? parce « que cet ouvrage, en raison de tout son contenu, ne peut être « sorti d'un autre milieu que celui de Deventer-Windesheim, et « parce que le peu qu'il renferme, concernant la vie religieuse, « indique suffisamment qu'il a dû être écrit, non par un frère « de la *Vie commune*, mais par un membre de la réunion claus- « trale (Windesheim). C'est donc cette dernière qui a enrichi le « monde de ce petit livre d'or. Le meilleur de ce qu'elle a pos- « sédé dans l'ordre spirituel durant sa période la plus brillante, « le plus excellent de ce qu'elle a senti dans le cœur et exprimé « par la bouche de ses plus nobles représentants, se trouve ici « reproduit par une âme pure qui a travaillé le tout et y a ré- « pandu un reflet de la paix céleste. »

Le milieu de Wendesheim... on a cherché qui, dans ce milieu, en pouvait être l'auteur ; deux mots de l'opinion de Trithème et d'Amort.

Trithème connaissait ce qu'avait écrit Bush de Thomas et la tradition de Windesheim. Mais les dates ne permettaient pas que le Thomas du manuscrit de 1441 fut l'auteur de l'Imitation. Aussi écrit-il, en 1495, dans son Catalogue des Hommes illustres de Germanie : « ... Il y eut deux Thomas Kempis. Le pre- « mier entra en religion au temps de maître Gérard (Groot, Le- grand) ; il fut gratifié par Dieu de célestes visions et on affirme « qu'il est l'auteur des opuscules que j'ai énumérés plus haut. « Le second a vécu presque jusqu'à notre temps ; il est l'auteur « d'opuscules sur lesquels je n'ai pu mettre la main ; et peut- « être a-t-on attribué au premier les ouvrages du second. Quant « au petit livre, (*libellus*) de l'Imitation, il est, dit-on, du pre- « mier ; et nous savons qu'il y a longtemps, nos anciens avaient « appris de leurs anciens qu'ils lisaient ce livre. Je sais toute- « fois que d'autres ne partagent pas cette opinion. Cet ancien « Thomas fut dans tout son éclat en 1410... »

1410..., trois générations, y compris celle de Trithème, nous ramènent vers 1390-1400. Et peut-être Trithème se trompe (à moins que ce ne soit Bush), en attribuant au premier des visions qui seraient du second ; se trompe-t-il quand il rapporte, sans taire l'avis de ses contradicteurs, ce qu'il a entendu dire par

ses anciens, de leurs propres anciens ? Sans doute, la Chronique du Mont Saint Agnès (c'est-à-dire Thomas qui l'a rédigée), nous dit qu'il y eut, outre lui, quatre Kempen : Jean, mort en 1398 ; Godefroy, qui prit l'habit en 1399 ; Hermann, mort en 1398 ; et Jean Hemercken de Kempen, son frère, premier prieur de Saint Agnès. Si elle ne parle pas d'un Thomas l'ancien, entré en religion sous Gérard Groot, il n'en est pas moins vrai qu'il y eut plusieurs Thomas au mont Saint-Agnès. « Encore, écrit « Mabillon, que Trithème se soit trompé (s'il s'est trompé ?) « quand il a dit que les anciens de ses anciens attribuaient cet « ouvrage à un Thomas qui ne pouvait être confondu avec Tho- « mas (car Trithème ayant lu la Chronique de Bush et du mont « Saint Agnès, où il est parlé de plusieurs Kempen et de Jean « Kempen, frère de Thomas, il peut bien avoir pris l'un pour « l'autre sur le fait des révélations) ; mais ce qu'il a appris, étant « jeune, par les anciens qui avaient aussi appris le semblable de « leurs plus anciens, n'est pas de même, et semble continuer une « tradition, dont le principe est plus assuré... » qu'en est-il ? du moins ne voit-on pas ce qu'on peut objecter à Trithème.

Peu d'érudits ont autant qu'Eusèbe Amort, étudié l'Imitation ; dans sa *Deductio critica...*, il n'a pas résisté à la tentation d'une hypothèse. Si, dit-il, comme le veut Trithème, l'Imitation doit être attribuée à un Kempis (Trithème dit : à un *Thomas* Kempis), pourquoi pas à Jean, frère de Thomas ?

Jean Kempen, écrit Bush, fut un disciple de maître Gérard, 1384, et de Florent Radewins ; il excellait à transcrire et reviser les manuscrits..., il fut prieur de plusieurs maisons et dans toutes les charges qu'il remplit, ne vit que le devoir de sa charge. Il fut humble de cœur, d'esprit modéré, d'une intelligence pénétrante, d'une grande prudence dans les conseils, d'une absolue pureté d'intention, d'une vie vraiment intérieure, plein d'une pitié ardente et tendre pour Dieu, aimable pour ses frères et sérieux sans cesser d'être enjoué. Pendant neuf ans, il gouverna la pauvre maison de Windesheim et fut nommé, en 1398, prieur de Sainte Agnès. Il consacrait les instants qu'il avait de libres à de saintes lectures, et à la composition de nouveaux livres ; il sut aussi copier et enluminer d'une manière habile ». « Il enrichit, dit-il encore dans sa Chronique, la maison dont il fut prieur, en bâtiments, livres et biens temporels..., voyant la pauvreté des frères, il leur permit de copier des livres pour les vendre... Tout

ce qu'on dit de Jean conviendrait si bien à l'auteur de l'Imitation, dit Amort. Le temps où il brilla, 1410 ; celui où son nom devint célèbre, 1421 ; il fut prieur, *prélat*, et on a bien pu lui donner ce titre de l'abbé Jean (allusion à *Johannes Gersen, abbas*) ; il a pu se donner le nom de Gersen (fils de Gérard comme Jansen est fils de Jean et Petersen fils de Pierre), puisqu'il fut, en religion et en esprit, le fils de Gerard ; ainsi s'expliquerait ses germanismes, et cette ressemblance de son style avec celui de son frère Thomas, qui fait que Trithème a confondu leurs ouvrages. J'ai lu d'ailleurs, dit-il, ce nom de Jean sur le manuscrit de 1441 (avant ce manuscrit d'ailleurs, jamais il n'est question de Thomas.) Et ne suis-je pas le premier à penser ainsi. Charles Steugel, de l'ordre de Saint Benoît, et qui, à ce titre, était en public, ardent défenseur de Jean Gersen, avouait, dans l'intimité (quelle franchise !) qu'il en considérait Jean Kempis comme l'auteur. Il ajoute que Jean ayant, en 1408, fini de bâtir Sainte-Agnès, dut accepter d'être prieur dans d'autres maisons, qu'il fit beaucoup d'exhortations pleines de pensées tout à fait semblables à celles de l'Imitation, et qu'en 1403 et 1404, il avait extrait des œuvres de Saint Bernard tout un traité pratique d'ascétique. Ce travail (ou plutôt un travail de ce genre), ajoute Puyol, est aujourd'hui à la Mazarine et a pour titre *flores Sancti Bernardi*. Le catalogue et une inscription placée en tête du livre attribuent le travail à Thomas Kempis : mais cette œuvre n'appartient probablement à aucun des deux frères, car l'écriture du manuscrit dénote la première moitié du quatorzième siècle...

Mais, se hâte d'ajouter Amort, ce n'est qu'une hypothèse.

Nous devrons donc nous résigner à ne connaître jamais le nom du Wendesheimiste à qui Dieu fit la grâce d'une telle expérience religieuse, celle de la communiquer autour de lui, et celle de rester inconnu.

Dans quel but et pour qui a-t-il écrit ?

Il n'en a rien dit : mais tout le dit dans son livre.

« Les treize livres de mes confessions vont à louer la justice « de Dieu, de tous les maux par où il a permis que j'aie passé, « et sa bonté de tous les biens qu'il m'a faits. Cet ouvrage élève « le cœur et l'esprit à Dieu. C'est au moins ce qu'il faisait en moi « pendant que j'y travaillais et qu'il y fait encore quand je le « relis. Peut-être que d'autres en jugent autrement ; mais je sais « qu'il y a beaucoup de nos frères qui ont eu et qui ont encore un

« grand goût pour ce livre-là. » Tout y est : louer Dieu, le faire louer ; le devoir, le besoin et le bonheur du *Magnificat*. « Il a « daigné regarder... il a fait en moi de grandes choses..., son nom « soit béni, et l'on me proclamera bienheureuse... Et quel *Magnificat* que ce chapitre dixième du troisième livre, auquel nous ne voyons de comparable que celui de Bourdaloue pour une fois qu'il s'est lui aussi, mis dans son œuvre « Je ne sais si vous êtes « content de moi..., mais pour moi, mon Dieu, je dois confesser « à votre gloire que je suis content de vous et que je le suis par- « faitement... » L'auteur, d'ailleurs, en a tiré le grand profit de se connaître mieux lui-même : « Que je me connaisse pour vous « aimer..., que je me connaisse pour me mépriser... », car, dit-il, « c'est la vroye, haulte et proffittable science vrayment cog- « gnoystre soymesmes, et soy mespriser. » (Livre premier, II, 3). Surtout sans doute, a-t-il voulu être utile aux autres. Prêtre et religieux, s'il fut un simple religieux, comme l'implique le dernier membre du chapitre dixième du troisièmle livre, il fut sans doute supérieur, prœlatus, comme l'impliquent les chapitre dix-huitième, dix-neuvième, trente-deuxième, quarante-sixième par exemple... Or c'est le devoir d'un Supérieur, d'éclairer, d'entretenir, d'accroître en ses sujets la vie surnaturelle ; et, de tout temps, cela se fit et se fera par les *Collationes*, conférences, entretiens, lectures spirituelles, quel que soit leur nom. Il faut donc qu'il s'y prépare, *inde posco unde pascor*. Qu'est-ce que son livre, sinon les notes de ses préparations, tantôt plus courtes, tantôt plus développées ? Comme dans certains de ces derniers chapitres du troisième livre, où on l'entend même parler à ses frères, « *Eia fratres...* » C'est ce qu'impliquent certains titres de manuscrits : *De re- « formatione hominis* (Melk). *Incipit liber notabilis et cuilibet « religioso summe necessarius in spirituali vita proficere cu- « pienti...* (Lebeuf). *Admonitiones bonae et utiles ad religiosos...* (Sainte Croix), ou comme le second manuscrit de Park qui en attribue la composition à un chartreux... *quam composuit religiosus... pro omnibus religiosis et presbyteris* « *Deo devotis* »[1]. Nous

1. Puisque vous avez fait allusion à ce fait qu'un certain nombre de manuscrits proviennent des Chartreux (ceux-là n'ont que les trois premiers livres) ou attribuent l'Imitation à un Chartreux, disons avec Acquoy « qu'il « semble bien que la grande réforme morale du quatorzième siècle que l'on « attribue aux chanoines réguliers augustins procède originairement des « Chartreux. » On sait aussi qu'un grand nombre de manuscrits proviennent des abbayes bénédictines d'Allemagne en Italie, tous d'ailleurs postérieurs à 1421. Or on connaît l'influence de Windersheim sur la réforme bé-

avons vraiment dans l'Imitation, le *Manuel de piété de Windesheim ;* et sans doute est-ce en considération du bien qu'il avait fait et pourrait faire que l'on voulut le conserver et qu'on décida l'auteur à le livrer.

Et ceci explique ce qu'est son œuvre ; chaque chapitre ayant servi à une de ces conférences, dont il reste la préparation plus ou moins ordonnée et complète, qui devait d'ailleurs être développée de vive voix ; le caractère plutôt parlé qu'écrit de ces notes ; leur langue, ce latin de cloître si loin du latin classique, si près de la langue vulgaire (de la langue flamande, comme on l'a si bien démontré), pour lequel on n'est pas tenu d'avoir l'admiration d'Auguste Nisard, mais dont on ne peut pas ne pas convenir qu'il est la juste expression de la pensée. *Nudi recti, omni ornatu, tanquam veste, detracta ;* la présence des entretiens spéciaux sur la Sainte Eucharistie, la communion plus sérieuse des laïcs, la célébration plus conscience des prêtres, ayant été le moyen de reformer ou de maintenir la communauté de Windesheim, et depuis, tant d'autres : l'insistance sur le renoncement à soi-même et le détachement, l'obéissance *de obedientia humilis subditi ad exemptum Jesu Christi* (III, XIII) *O grata servitus*, III X, 6... Et il est vrai, que, de ce fait, l'Imitation est le livre des vertus, qu'en un temps, on appela passives, sans lesquelles d'ailleurs il ne saurait y avoir vertus, chrétiennes du moins, actives ; qu'elle n'est pas un manuel d'action individuelle et sociale, et que le Père Palau, en imitant le style de l'Imitation, a pu composer, comme un cinquième livre, son *Catholique d'action*. L'Imitation est tout ce qu'elle pouvait et devait être, étant donné le temps et ceux pour qui elle fut écrite, et celui par qui elle fut d'abord vécue. Telle quelle, elle est devenue et reste, sans que l'auteur l'ait, Dieu merci ! soupçonné, pour tous religieux ou laïcs, actifs ou contemplatifs, qui ont besoin de détachements et de consolation « le plus beau livre suivant le mot si souvent cité, de d'Olivet et non pas de Fontenelle, sorti de la main des hommes, puisque l'Evangile n'en est pas »; antithèse qui

nédictine allemande, par Melk, et italienne, par sainte Justine de Padoue. Il semble que les uns et les autres se soient entendus aux concilcs de Constance (1414-1918) et de Bâle (1431). Chose curieuse, les copistes des manuscrits de Wiblingen 1433 et d'Augsbourg 1437), nous disent qu'ils les ont écrits pendant le Concile de Bâle. Les relations des trois ordres ont été, à cette époque, très étroites et c'est des uns aux autres qu'on s'est aidé à se réformer (Cf. Brucker, article déjà cité).

d'ailleurs n'est que brillante, car il y a de l'homme dans l'Evangile et il y a de Dieu dans l'Imitation.

Aussi aucun livre n'a-t-il, avec l'Evangile, été plus copié, imprimé que l'Imitation. Et cependant, si honteux soit-il à dire, il n'en existe pas une bonne édition critique, les éditeurs, eux du moins, et ils sont rares, qui n'ont pas copié les autres, s'étant passionnément attaché à tel manuscrit et négligent les autres ; Gorce, Gérardmont, Vallard, le Saint Martin, Cajetan (qui n'est pas le commentateur de saint Thomas, mais le bénédictin qui appela l'attention sur Don Garcia de Cisneros), Delfau-Puyol ont leur Arona ; Gregory a son *de Advocatis*, Sommal, Ros Wede et bien d'autres, l'autographe prétendu de Thomas, que, d'ailleurs, tant il est plein d'incorrections et de fautes, aucun n'a osé publier tel qu'il est... Heureusement, qu'au point de vue de l'usage qui, d'abord, importe, cela n'a que bien peu d'inconvénients ; et le sens n'est guère changé, si au premier chapitre du premier livre, on lit *velimus ou volumus*, *ejus* ou *Jesu Christi*, *spiritum ejus* ou *spiritum ;* et la plupart des variantes n'ont guère plus d'importance.

Aussi, quand nous avons voulu traduire l'Imitation, ne nous sommes-nous pas inquiétés d'une édition qui n'existe pas, et avons-nous pris simplement la seule avec variante que nous ayons sous la main, sauf, quand il nous paraît nécessaire de la corriger avec celle de Gence, dont il signale avec passion les leçons différentes, et avec « l'Internelle Consolation » qui a traduit sur un texte pris de l'Origine, et comme la Vulgate de son temps.

Toutes les éditions ou à peu près présentent le texte sous forme de phrases détachées, les unes des autres, comme les versets de la Bible. Quelques-uns même ont poussé l'esprit de système jusqu'à les présenter (et nous ne nions pas qu'il n'y en ait, ni de nombreuses alitérations), sous forme de vers rythmiques. Rien de pareil dans les anciens manuscrits. Aussi croyons-nous qu'il n'y a d'autre compte à tenir que celui du sens même du texte, et à le présenter comme ce sens le divise.

Depuis que pour en faciliter la lecture dans les communautés, le Père Sommal a découpé le texte de l'Imitation en coupures à peu près égales, numérotées, que l'on appelle encore du vieux mot de nombres, textes et traductions sont accompagnés de ces numéros. Il sera même difficile de l'abolir, depuis qu'elle est utilisée pour les références. Elle n'a cependant aucune valeur, car

Sommal s'est préoccupé de la longueur de ces nombres plus que du sens lui-même. Prenons les courts chapitres 5, 6, 7 du premier livre. Dans le cinquième, c'est après les deux premières phrases du nombre 2, avant *curiositatem*, que le nombre eût dû être placé ! Rien n'est plus pénible dans la lecture publique de l'Imitation selon les nombres, que d'entendre s'arrêter ou le sens ne le permet pas et de le voir ainsi rester en l'air.

On doit aussi supprimer ces rubriques : voix du Christ, voix du disciple, voix du Bien-aimé, l'âme fidèle, qu'on a introduites à tort dans le texte et souvent à contre-sens : car si c'est, par exemple, Jésus-Christ qui parle dans les chapitres 7 et 8, puisqu'il répond à la demande qui lui était faite au chapitre sixième, ce n'est pas lui qui parle dans les chapitres 5, 10, 15, 18.

Innombrables sont, et d'ailleurs, n'y en aura-t-il jamais trop, les traductions de l'Imitation. Il y en a en prose, les anonymes des premières éditions, celles du XVIIe siècle. Marillac, Sacy, Lallement ; il y en a en vers, au nombre desquelles nous ne mettrons pas celle de Corneille, le système de strophes qu'il a adopté, l'ayant obligé à faire une paraphrase. Les plus répandues, sinon les meilleures, sont celles de Gonnelieu et de La Mennais. Pour le Père de Gonnelieu, elle n'est d'ailleurs pas de lui mais des libraires Cusson père et fils. Gonnelieu n'est que l'auteur des réflexions et des prières. On pourra voir dans un article du P. Dudon (*Etudes*, 20 mars 1912, p. 745), l'histoire de celle de La Mennais. Il y a aussi les paraphrases, et entre toutes, ce chef-d'œuvre qui est celle de la Hogue, qui s'y est servi du texte de Sacy. Et peut-être est-ce la meilleure manière de le traduire que de mêler discrètement au texte ce qui l'éclaire. Quant aux « Réflexions », quelle que soit leur valeur, et la valeur de celles de La Mennais, faites d'abord pour accompagner les traductions de M. Genoud, dit de Genoude, est grande, nous croyons que si elles sont un excellent moyen d'apprendre à se servir de l'Imitation, elles ne doivent être que cela, n'en ayant d'efficaces, pour chacun, que celle que ce texte si facile et si profond leur inspire.

Et maintenant à tous, croyants ou non, inquiets ou non, désabusés ou non, dirons-nous ce que le ciel lui-même dit à Saint Augustin pour lui faire lire saint Paul : « Prends, ouvre n'importe où... et lis. Lis... et comment ? L'auteur nous l'a dit lui-même au cinquième chapitre du premier livre. Par simple curiosité, si tu veux, si tu ne crus jamais ou ne crois plus ; car, quelque

soit le motif, si tu es de bonne foi, « pourrais-tu résister à l'esprit et n'y pas trouver la manne cachée ? » Et si tu crois, laissant les curiosités les plus légitimes (auteur histoire, fond, formes, etc.), cherche d'abord la vérité : *veritas est quaerendo*, non eloquenda (ou eloquentia, la variante importe peu), *utilitatem plus quam subtilitatem*. Lis avec amour (sans lui que peut-on faire bien ?) *Amor purae veritatis* (quel latin, mais que mette à la place ?) *te trahat ad legendum*. Lis humiliter, simpliciter (*simplicitas debet esse in intentione, puritas in affectione*) fideliter ; et c'est vivre, ou au moins vouloir vivre ce que tu lis. Et, détachement et attachement, ce rythme nécessaire de la vie surnaturelle et de toute vie, *Abstine et sutine*, tu trouveras et ne trouveras que la et qu'ainsi, la manne cachée dans ces mots si doux de sagesse, prudence, simplicité, renoncement, dévotion, avancement, grâce, liberté, confiance, repos, consolation et paix. « *Tene breve et consummatum verbum :* Dimitte omnia, et invenies om- « nia ; dimitte cupidiner et invenies requiem » III, XXXII, 1.

Nous lisons dans le *Voyage littéraire de deux Bénédictins* (Dom Durand et Dom Martène, 1708 : « Nous parcourûmes (dans la bi- « bliothèque de l'abbaye de Saint-Antoine, en Dauphiné), un ma- « nuscrit de l'Imitation de Jésus-Christ d'une date d'environ 300 « ans, sans nom d'auteur, dont les livres étaient rangés dans un « autre ordre qu'ils ne le sont aujourd'hui, car notre premier li- « vre était le quatrième dans le manuscrit, notre second aussi le « second, notre troisième le premier, et notre quatrième le troi- « sième. On les avait réunis dans un même volume avec un ou- « vrage de saint Bonaventure et des méditation excellentes du car- « dinal *de Turre Cremata*... » Qu'est devenu ce manuscrit qui nous reporterait, lui aussi, vers l'an 1400 ?

E. MALBOIS,
Agrégé de l'Université.

RÉALISME ET MODERNITÉ DE L'ÉLOQUENCE ET DE L'ACTION DE MASSILLON [1]

Il y a quelques années, on eut la curiosité de savoir quel effet pourrait être produit, sur un auditoire du XXe siècle, par un sermon de Bossuet, tel que Bossuet le donnait de son temps. On fit l'expérience. Au cours d'une Semaine Sainte, dans je ne sais plus quelle salle publique ou quel théâtre, Mounet-Sully prononça le fameux sermon sur la Mort. L'effet fut prodigieux. Tout l'auditoire fut saisi d'émotion, de ravissement, autant certainement que l'avaient été dans leur temps les auditeurs de Bossuet lui-même.

Je n'imagine pas toutefois que cette expérience dût avoir le même succès, si l'on essayait de la faire porter, non plus sur tel ou tel sermon particulièrement choisi pour son caractère émouvant, mais sur l'ensemble des différents sermons du célèbre orateur chrétien. Il fut sans doute à son époque, et il reste d'ailleurs à jamais le roi incontesté de la chaire. Esprit universel, d'une science et d'une doctrine aussi vaste que sûre et aussi claire que profonde ; d'une imagination des plus puissantes, des plus ardentes et des plus colorées, à l'égal des plus grands poètes ; d'une

1. Ces deux études sur Massillon ont été données sous forme de conférences à l'Ecole Palatine d'Avignon.

L'Ecole Palatine, véritable groupement d'union sacrée, comprend, parmi ses conférenciers, aussi bien des professeurs d'Université, de Lycée ou d'Ecole Normale que des prêtres.

Elle étudie, dans l'un de ses cours, les apports de la Provence et du Midi à l'histoire de la pensée et de la littérature françaises. C'est à ce Cours que se rattachent les deux conférences que nous éditons.

maîtrise de raison et d'une logique rigoureusement impeccable autant qu'impétueuse, à l'égal des plus grands philosophes : nous ne trouvons personne, même dans le grand siècle, que nous puissions, même de loin, lui comparer. Je répète pourtant qu'il serait aujourd'hui difficile de faire accepter ses sermons par un auditoire moderne. Ses spéculations dogmatiques ne sont plus actuellement ni dans la compétence ni dans le goût publics. Et sa phrase elle-même, dans sa majesté oratoire, étonnerait, fatiguerait peut-être nos oreilles accoutumées à des mélodies plus rapides.

Pas davantage, je n'arrive à me figurer un de nos auditoires, même des plus choisis, intéressé par un sermon, par un sermon complet de Bourdaloue. On trouverait ici encore la forme fatigante, mais pour d'autres raisons : trop dénuée de couleur, de chaleur, d'harmonie et de vie ; trop réduite à l'expression simplement significative des idées exposées. Et quant au fond, malgré son caractère surtout moral, et malgré notre goût actuel pour les analyses morales et les portraits moraux comme Bourdaloue nous en offre, de façon d'ailleurs merveilleuse, pour ainsi dire à chaque page, on trouverait pourtant trop lourde la marche de ces pages et de ces déductions, de ces divisions répétées, de ces subdivisions divisées elles-mêmes en différents principes dont chacun entraîne à sa suite ses différentes conséquences... Nos esprits ne sont plus, de nos jours, assez puissants ni assez appliqués, ou ils n'ont plus, du moins, ce genre de puissance et d'application purement rationnelle qui puisse leur donner le goût de cette éloquence imposante.

Et ce n'est sans doute la faute ni de l'un ni de l'autre des deux grands orateurs que je viens de nommer ; c'est notre faute à nous ; ou peut-être, plutôt, c'est la faute du temps et de l'évolution des temps : mais toujours est-il, en tout cas, que Bossuet ni Bourdaloue, dans l'ensemble de leurs sermons, ne sauraient captiver aujourd'hui l'ensemble de nos auditeurs actuels.

Par contre, écoutez ce qui se passa, il y a quelques années à peine, dans une église de province, c'est-à-dire en présence du genre de population mêlée qui se trouve dans nos églises.

Le prédicateur attendu pour prêcher le Carême ne put venir, retenu au dernier moment par une fatigue imprévue. L'un des vicaires de la paroisse eut alors cette audace, autorisée par son curé, d'annoncer qu'il remplacerait de la façon suivante le pré-

dicateur empêché. « A défaut d'autres qualités, je suis doué, déclara-t-il, d'une bonne mémoire. Et je vous donnerai, chaque dimanche et chaque mercredi au cours de ce Carême, tout un sermon de Massillon. » Et il commença aussitôt, joignant sans doute à sa bonne mémoire les qualités d'un bon débit. Et l'assistance l'écouta sans effort et avec plaisir. Et l'on revint. Et au plaisir de l'écouter, s'ajouta le profit d'entendre des choses instructives et des choses pratiques, des vérités qui faisaient réfléchir, des peintures morales où l'on se retrouvait, où l'on trouvait aussi des raisons de se corriger et d'amender sa vie. Et ce Carême, en fin de compte, fut au nombre des mieux suivis, des plus goûtés et des plus fructueux qu'on eût prêchés dans la paroisse.

Et ce n'est certes pas, à nos yeux, un des moindres mérites de l'orateur sacré dont je viens vous parler aujourd'hui, que d'avoir de la sorte évité de vieillir malgré les siècles écoulés, et d'avoir plu, non seulement aux auditeurs chrétiens de la Cour et des églises de Paris à son époque, non seulement aux philosophes du siècle qui suivit et particulièrement à Voltaire qui ne cessait de le relire, mais de plaire encore aujourd'hui et dans le genre de milieu que je viens de vous indiquer, c'est-à-dire aux mentalités simplement populaires non moins qu'aux esprits éclairés.

Nous chercherons, dans une étude ultérieure, et nous tâcherons de trouver les raisons qui expliquent cette jeunesse persistante et cette surprenante modernité d'un contemporain du grand siècle. Et s'il fallait, d'ailleurs, en plus des raisons positives que nous découvrirons, en fournir une d'ordre moins rigoureux et plutôt imaginatif, je dirais volontiers que, né dans notre beau Midi, sur le rivage lumineux de notre Méditerranée, Massillon dut sans doute recevoir en naissant quelque chose de ce rayonnement de notre grand soleil, qui lui aussi brille depuis des siècles et des siècles bien plus nombreux, sans rien perdre jamais de son éclat, de sa force et de sa beauté...

Massillon est donc un des nôtres, à nous, gens du Midi et de Provence. Il naquit en Provence : à Hyères. Il vécut en Provence sa première jeunesse : à Marseille, où il fit ses études. Il revint en Provence, non sans doute souvent au cours de sa vie religieuse et de sa vie d'évêque, mais il aima à y venir et à s'y reposer et à s'y retremper, quand il le put. Il existe encore de vieux murs, que l'on peut voir, dans une facile excursion entre Marseille et

Aix, aux flancs des rochers gris où se dressait jadis le fameux Couvent solitaire, Notre-Dame des Anges, qu'occupaient les Oratoriens : et si les ruines pouvaient parler, ces vieux murs nous diraient encore les contemplations éblouies et méditatives auxquelles le Père Massillon, de passage chez ses confrères, aimait sans doute à se livrer devant ces horizons lumineux et splendides.

Et une influence, en effet, qui me paraît cette fois moins douteuse et moins fantaisiste, de notre ciel méridional sur l'éclosion de son esprit et sur la tournure d'esprit, ce fut, chez lui, le sens, le goût des choses qui se voient, l'observation nette et puissante de son milieu et des êtres de son milieu, l'amour des constatations objectives et fouillées, des analyses claires, la recherche du fait, du document vécu, comme on dit aujourd'hui : en un mot, l'esprit positif. Car les Provençaux, quoi qu'on dise, sont toujours et surtout des hommes positifs. Et ils peuvent être sans doute des poètes (ne nommons que Mistral, ou bien Edmond Rostand), des orateurs (nous pourrions citer Mirabeau), même des philosophes (Gassendi, par exemple) ; poètes, orateurs, philosophes, aussi bien que n'importe qui ; esprits précis, âmes ardentes, visionnaires prestigieux, embellisseurs puissants de la réalité : mais la réalité, si je puis ainsi dire, est toujours à la base de leurs échappées les plus libres et de toutes leurs créations. Ils ne sont pas, comme d'autres le furent en dehors de France surtout et même quelquefois en France, des rêveurs aériens et sans appui terrestre, ni des théoriciens idéologues. Dans la claire lumière où leurs yeux sont baignés, comment pourraient-ils en effet ou ne pas voir les choses ou les perdre de vue ? Et c'est donc, — entre autres raisons, si l'on veut, — ce qui contribua certainement pour une large part à produire chez Massillon ce qu'on eût appelé du temps de Taine sa faculté maîtresse : une intelligence, non exclusivement, mais spécialement et opiniâtrement tournée vers la réalité.

Intelligence réaliste : c'est la formule qui pourrait en effet nous expliquer d'abord toute sa vie, puis la force aussi bien que le fond et le fond aussi bien que la forme de son éloquence pratique, et enfin (cette dernière idée fera l'objet de la seconde étude) cette actualité persistante, cette modernité que je signalais tout à l'heure.

*
* *

La vie de Massillon ? Je n'en indiquerai, pour être bref, que les très grandes lignes. Mais nous verrons qu'à chacun des tournants et dans les périodes successives qui s'offriront à nous, son esprit positif sut toujours s'adapter au mieux des réalités ambiantes et de toutes les exigences de la réalité. Il s'avance, pour ainsi dire, sans parti pris ni idée préconçue, mais toujours prêt, non seulement à se plier aux circonstances, mais à tirer des circonstances tous les profits pratiques — j'entends supérieurement pratiques et utiles — qu'elles lui offriront.

A l'âge où l'on choisit sa voie, sollicité par Dieu vers la prêtrise et la vie religieuse, il rencontre en face de lui une jeune Congrégation, l'Oratoire, fondé un demi-siècle avant par le Cardinal de Bérulle en vue d'aider les prêtres au double point de vue de leur valeur morale et de leur ministère. Comme il veut être prêtre à fond, prêtre surnaturel et prêtre utile, il choisit le moyen qui s'offre et qui, pour lui, lui paraît le plus sûr : il entre à l'Oratoire.

Ses études finies, quand l'heure arrive alors de commencer l'action et d'aborder le ministère, sans se laisser griser par des rêveries impatientes, sans écouter le démon tentateur qui devait lui parler déjà de son talent naissant comme il devait plus tard et non moins vainement lui vanter ses triomphes, sans rechercher trop vite par un zèle prématuré ou par hâte d'orgueil les succès oratoires qui s'annonçaient en lui, retenu au contraire par un heureux mélange de modestie et de sagesse et aussi de timidité, qui l'oblige ainsi à se mûrir d'abord avant de se produire, il accepte ce qu'on lui offre : une place de professeur. Il se trouve, d'ailleurs, que rien précisément ne saurait mieux mûrir les qualités qu'il porte. Il enseigne la rhétorique, ensuite la théologie. Et dans ces deux fonctions, dont il s'acquitte avec conscience, avec amour, avec passion, tout en répandant chez les autres les sciences qu'il professe, il se plonge lui-même dans une étude plus savante et des maîtres de la parole et des maîtres de la doctrine, et achève, peut-être sans trop s'en douter, de préparer ainsi son avenir.

Enfin, quand on l'envoie prêcher, — d'abord, une première fois, une Oraison funèbre, puis un Carême à Montpellier, puis à Paris dans diverses églises, puis, en présence de ses succès croissants, à la Cour devant le Grand Roi, puis à Paris encore dans les mêmes églises ou dans d'autres, — dès lors, avec son habitude d'accepter, en homme positif qu'il est, la vie et les devoirs qui s'imposent à lui, il ne s'applique plus qu'à une chose, mais pleinement toujours et toujours de grand cœur : à la prédication. Et sa prédication, il la conçoit uniquement sous un jour utile et pratique : nous verrons tout à l'heure comment.

Voici pourtant que les années s'écoulent, années de succès pour lui-même, de bienfaits pour les âmes. Et voici qu'un brusque tournant lui fait quitter la capitale, pour le conduire, et jusqu'à la fin de ses jours, dans un évêché reculé, l'évêché de Clermont. Ne va-t-il pas alors, devant un tel changement d'existence, s'attarder quelque peu à des regrets qui seraient légitimes ? Non, il quitte Paris, les chaires de Paris, la Cour, l'Académie où il n'est entré qu'une fois pour y être reçu et pour n'y plus paraître, il quitte ses amis, ses confrères, ses relations. Il va où il s'agit d'aller et d'aller travailler, délibérément, fermement et joyeusement, n'étant pas homme à rêvasser sur le passé pas plus qu'il ne rêvait jamais sur l'avenir. Et il arrive. Mais ne va-t-il pas maintenant, surpris par ce milieu nouveau et par ce nouveau ministère, se trouver désorienté et désemparé plus ou moins, et s'abandonner à la fin aux regrets d'abord refoulés ? Pas plus à la fin qu'au début, il ne perd son temps dans des rêves. Et à la fin comme au début, et à Clermont comme à Paris, et dans le dernier des villages comme en sa ville épiscopale, nous le voyons qui s'applique partout, nous le voyons qui s'applique toujours au devoir actuel. Et son esprit pratique le lui fait discerner avec intelligence, le lui fait accomplir par les plus sûrs moyens.

Il voit que les besoins d'un diocèse pauvre et pauvrement organisé exigent sa présence et son action constante : loin d'imiter tant d'autres évêques d'alors, il s'astreint à la résidence et se condamne à abandonner complètement Paris.

Il voit, chez lui comme partout à cette époque, un clergé trop insuffisant, non pas en nombre, mais comme formation morale et intellectuelle ; il réforme ses séminaires, en complète les cours, renouvelle leur personnel, et en confie la direction à des prêtres de S. Sulpice ; puis, ainsi que S. Vincent de Paul l'avait fait à

Paris, il établit pour ses prêtres des conférences qu'il préside et qu'il fait lui-même souvent ; il organise enfin des synodes diocésains, régulièrement, chaque année, — dix-neuf en dix-neuf ans (c'est la durée de son épiscopat), — avec, à chaque fois, une instruction de lui, c'est-à-dire, précisément, dix-neuf instructions, qui nous ont été conservées, aussi soignées, aussi pratiques, aussi précieuses pour nous que ses plus beaux sermons.

Il voit autour de lui la misère matérielle : il s'en émeut et s'efforce d'y obvier et par tous les moyens. Il écrit au ministre pour obtenir à ses pauvres paysans et à ses pauvres prêtres des décharges d'impôts. Il s'épuise en aumônes, au point de songer une fois à vendre son argenterie. On le fait renoncer à ce dernier moyen, pour approuver plutôt son idée de faire un emprunt. Et l'argent qu'il obtient ou qu'il peut avoir de lui-même, il ne le donne pas de façon imprudente : quand la chose est faisable, il aime mieux le prêter seulement, pour mieux exciter au travail, à l'épargne les pauvres qu'il secourt ainsi.

Il voit enfin le mal des âmes, l'ignorance du peuple en matière de religion et en toute matière : il fonde des écoles ; il oblige ses prêtres à les entretenir et à les visiter ; il les stimule à l'enseignement religieux par le catéchisme et la chaire. Et lui-même, qui n'avait pas jadis jugé bon d'imprimer les sermons de son Petit Carême destinés à un jeune roi, il édite à présent un petit catéchisme pour les enfants des paroisses d'Auvergne !

Au milieu de tant de travaux, s'il lui reste à certaines heures des moments de loisir, nous ne serons pas cependant étonnés qu'il les consacre tout de même à revoir ses anciens sermons, à les classer, à les transcrire, à établir enfin leur rédaction définitive. Ses sermons ! mais ç'avait été, après tout, le meilleur de sa vie, l'âme vraie de sa vocation, le premier fruit, le plus cher, le plus spontané, et aussi le plus glorieux, de son cœur et de son génie, la partie de son œuvre la plus féconde, non seulement dans le passé, sans doute aussi pour l'avenir... Il est donc plus que naturel qu'il aimât à reprendre et à remanier cette œuvre préférée. Mais là encore pourtant, ce n'était pas un vain plaisir d'orgueil ni une joie d'artiste qui pouvait l'animer : c'était un but utile qu'il poursuivait toujours.

Avec lui, nous allons maintenant considérer cette œuvre : l'œuvre oratoire de Massillon. Et nous pouvons bien nous attendre à y trouver sans doute, comme d'ailleurs nous l'avons an-

noncé, les mêmes qualités positives et pratiques que nous avons déjà et reconnues et admirées chez Massillon lui-même.

*
* *

Un esprit comme le sien, tourné surtout, avons-nous dit, vers la réalité, ne pouvait que puiser dans la réalité le choix même de ses sujets, la méthode de son travail, la forme enfin dont il revêtit ses idées.

Son choix porta uniquement sur des sujets moraux. Que voyait-il autour de lui, et quel genre d'esprits trouvait-il au pied de sa chaire ? Il trouvait, il voyait des croyants, des âmes qui avaient la foi, une foi établie, convaincue, mais qui, malgré leur foi, ne vivaient pas toujours d'une vie conforme à leur foi. Le besoin de ces âmes, ce n'était pas, ce n'était plus d'être éclairées sur les richesses et sur les profondeurs du dogme : mais leur besoin essentiel était qu'on leur rappelât la morale. Non qu'il faille déprécier comme moins bienfaisante l'œuvre de lumière et de haute théologie qui fut celle de Bossuet. Mais d'abord, cette œuvre était faite : les esprits étaient éclairés. Et puis, les mœurs avaient changé, baissé, les âmes étaient moins fortes, moins logiques avec leur croyance : c'était donc sur ce point qu'il fallait les atteindre à présent. Enfin, sous l'influence des autres auteurs du grand siècle, le goût de tous allait alors de plus en plus aux études morales et aux fouilles psychologiques : à défaut des mêmes tendances que Massillon pouvait avoir et qu'il avait lui-même, c'était donc sur ce terrain-là qu'il était davantage sûr de rencontrer les âmes. Et puisque, par ailleurs, ce terrain paraissait spécialement favorable aux besognes utiles et aux besognes exigées par les besoins du temps, rien d'étonnant qu'il s'y soit porté et tenu à peu près exclusivement.

Exclusivement, c'est trop dire. Quand il lui arriva cependant d'en sortir, pour s'élever vers des sujets plus théoriques en apparence, ce fut, c'était toujours un but immédiatement utile qu'il poursuivait et voulait obtenir. Car les sujets spéculatifs qu'il eut occasion de traiter n'avaient rien de commun avec les spéculations proprement dogmatiques de ses prédécesseurs. C'est un aspect nouveau et un aspect encore pratique de la vérité religieuse qu'il propose à ses auditeurs : c'est l'aspect apologétique.

Grande nouveauté, en effet, qui lui fut suggérée précisément toujours par la claire vision des besoins de son temps. Car si les âmes avaient la foi, une foi éclairée, tout de même le rationalisme déjà montait à l'horizon. Ce n'est pas par des sautes brusques que la mentalité d'un peuple se transforme : et c'est l'évolution qui conduit aux révolutions. Massillon voyait donc les esprits harcelés, menacés par des commencements de doute et d'incrédulité. Fut-il, d'ailleurs, le premier à le voir ? Il fut du moins, au dire de Maury dans son *Traité sur l'éloquence*, le premier qui mêla, aux sermons de morale, des discours apologétiques. Ces discours sont au nombre de quatre, pour ne rien dire des fragments accessoires de ses autres sermons qu'on pourrait ramener sous la même rubrique : et ce sont les sermons sur *la Divinité de Jésus-Christ*, sur *la certitude d'un avenir*, sur *les doutes en matière de religion* et sur *la vérité de la religion*. Ils n'ont d'ailleurs pas veilli davantage que le reste de son œuvre et l'on est étonné du profit et du réconfort que nos esprits modernes peuvent encore y rencontrer.

En possession de ces sujets éminemment pratiques, une fois son choix arrêté, comment et par quelle méthode va-t-il maintenant travailler les idées qu'il veut exposer ?

Nouvelle aussi sera cette méthode, et nouvelle précisément toujours pour le même motif : parce qu'en enseignant la morale, il se souciera moins d'énoncer les principes et de partir d'en haut pour aboutir ultérieurement aux conclusions pratiques, que de partir au contraire d'en bas et de l'observation directe, pour s'élever ensuite — un peu vaille que vaille, il est vrai — à des idées et à des plans survenus après coup et comme plaqués au sujet. Et c'est là la différence proprement caractéristique de sa manière et de celle de Bourdaloue. Bourdaloue, lui aussi moraliste, restera cependant davantage théologien dans son point de départ : car il partira de l'idée, du précepte, pour le creuser et aboutir, de conclusion en conclusion, aux peintures morales qui finiront aussi par toucher la réalité. Massillon, au contraire, aura, non seulement comme point de départ, mais comme préoccupation unique, de dépeindre et de flageller cette réalité, sauf à monter ensuite à telle vue d'ensemble et à telle idée générale qui viendra comme elle pourra.

Et l'inconvénient ne sera pas, comme le prétend Brunetière,

que son orthodoxie s'en trouvera quelque peu exposée. Car tout de même, nous savons bien qu'il n'ignore pas la doctrine, qu'il l'a lui-même longuement enseignée dans ses cours de théologie, qu'elle lui est toujours, quoique invisible, quoique non énoncée, intérieurement présente comme une sauvegarde qui éloignera les erreurs. Et s'il est vrai que tel ou tel sermon nous offre pourtant l'apparence d'être trop rigoriste, le sermon par exemple du *Petit nombre des élus*, ou bien le *Sermon sur le mauvais riche*, cela ne vient donc pas d'un manque de doctrine, mais cela vient uniquement ou bien de ce qu'il avait adopté, parmi les théories théologiques et dogmatiques, la plus sévère, ou bien du fait que soit le mouvement de la composition, soit le mouvement de la phrase ont pu l'entraîner quelquefois à un pathétique excessif ou à des expressions forcées. Et c'est aussi cette dernière explication qui doit nous rendre compte des sortes de désaccords qui peuvent se rencontrer parfois entre des passages divers de différents sermons, sans qu'il soit besoin ni permis de parler de « doctrine incertaine et flottante ».

Et le seul inconvénient de cette méthode objective et pour ainsi ascendante, c'est celui simplement que je signalais tout à l'heure : le manque d'unité profonde et naturelle qu'on aime à voir dans le plan d'un sujet. Défaut accessoire après tout, et qui n'enlève rien au seul résultat qu'il songeât à poursuivre : à la peinture, à la critique, à la condamnation des travers, des défauts, des passions qu'il avait à cœur d'attaquer.

Ce but atteint, que pouvait désirer autre chose l'esprit pratique de Massillon ? Il désirait uniquement recommencer ailleurs, recommencer sans cesse ce qui avait une fois réussi. Et nous le voyons, en effet, en passant d'une chaire à l'autre, ne pas craindre de redonner et à maintes reprises les sermons prononcés une première fois ou déjà plusieurs fois. Il ne fut pas un improvisateur : il eut, a-t-on écrit, l'infirmité de n'être pas un improvisateur. Mais une infirmité est chose partielle. Nous connaissons tous tels infirmes qui sont par ailleurs des ouvriers excellents et parfois même des artistes. Et Massillon et tant d'autres avec lui sont là pour nous prouver qu'on peut avoir l'infirmité de ne pouvoir improviser, et qu'on peut être cependant assez bon orateur. N'étant pas improvisateur, il jugeait bon d'utiliser, sur des théâtres successifs, les mêmes sermons une fois composés et appris. Nous avons entendu un prédicateur de

nos jours, d'ailleurs extraordinairement savoureux, mais quelque peu paradoxal, l'abbé Vignot, prétendre qu'il ne faut pas servir à deux auditoires distincts la même nourriture. Les âmes, disait-il, réclament chacune leur pain, *panem nostrum*, et non celui des autres ; le pain de chaque jour, *quotidianum*, et non du pain recuit. On peut cependant observer que c'est toujours du pain, en fin de compte, que réclament les âmes. Mettons qu'il soit utile et même nécessaire de le présenter autrement, de l'accompagner d'accessoires et de suppléments qui peuvent varier : mais la base de l'alimentation est bien toujours la même. Et tel était du moins l'avis de Massillon et, avec lui, de la plupart des maîtres de la chaire, si l'on en juge précisément par les variantes qui nous ont été conservées et qui dénotent tout simplement les ajouts et les changements secondaires dont les mêmes sermons ont pu être modifiés en changeant d'auditeurs.

Et vraiment, à un point de vue différent, au seul point de vue littéraire, n'eût-il pas été regrettable qu'un auditoire seul eût bénéficié de ce style particulier, si harmonieux, si subtil, si prenant, qui fut celui dont Massillon revêtit ses idées, et dont il me reste à vous parler en finissant ?

Non pas qu'ici encore il poursuive un plaisir d'artiste ou un succès d'auteur. Ici encore, ici toujours, c'est le résultat positif et pratique, le résultat à obtenir, qui l'incite à soigner ses sermons de son mieux, à utiliser de son mieux ses rares dons de très grand écrivain.

Il sait d'abord qu'au beau pays de France le beau langage fut toujours recherché. Et dès lors, pour que ne soit pas repoussé le breuvage amer qu'il présente, pour qu'il soit désiré au contraire, pourquoi ne pas mettre du miel sur les bords de la coupe ? C'est ce qu'il fait, et ce que nul à son époque ne saurait mieux faire que lui. Sa phrase est allégée de la raideur classique et des longs enchevêtrements et des puissantes périodes que tous les orateurs avaient eus avant lui. Elle se déroule sans heurt, sans prolongement excessif. Elle coule comme une eau claire, comme une eau qui reflète des images aimables, comme une eau murmurante aux douces harmonies. Luminosité des idées. agrément des comparaisons, musique des mots et du rythme : c'est sans doute pour ces raisons qu'on a cru devoir l'appeler le prédicateur racinien ou le Racine de la chaire.

Il sait ensuite qu'il faut en public parler net, que la richesse des idées et surtout des observations ne peut pas s'énoncer en bloc, que la vérité est complexe et qu'elle a mille aspects variés. Et de là ses répétitions : ses répétitions, apparentes le plus souvent, et d'ailleurs jamais inutiles. Prenons, si l'on veut, un exemple, le passage suivant, où Massillon veut indiquer qu'en vieillissant on peut se corriger de ses autres passions, mais qu'on est exposé au contraire à s'ancrer davantage dans l'incrédulité : « On revient des faiblesses de l'âge, on ne revient guère de la dépravation impie de la raison » ; les années mûrissent et affaiblissent les passions ; mais l'orgueil de l'incrédulité renaît et se fortifie avec les années. Plus les années deviennent sérieuses, plus elles donnent du crédit et une sorte de bon air à la philosophie de l'impiété. »

A première vue, nous n'avons là que trois rééditions — variées, si l'on veut — du même thème. A y regarder de plus près, on verra que la première phrase n'est qu'une simple affirmation : On revient des faiblesses de l'âge, on ne revient guère de la dépravation impie de la raison ; que la seconde est, sous forme d'image un commencement d'explication psychologique :

« Les années mûrissent et affaiblissent les passions ; mais l'orgueil de l'incrédulité renaît et se fortifie avec les années » ;

Que la troisième enfin est une justification de cette explication, une explication plus précise et plus lumineuse et, cette fois, tout à fait convaincante :

« Plus les années deviennent sérieuses, plus elles donnent du crédit et une sorte de bon air à la philosophie de l'impiété. »

Et l'on pourrait ainsi multiplier les preuves et montrer, disions-nous, que les répétitions que l'on reproche à Massillon sont le plus souvent apparentes et ne sont jamais inutiles. Car, d'une phrase à l'autre et d'une image à l'autre, l'idée s'offre en effet sous un jour plus complet, sous un jour chaque fois nouveau qui en montre un nouvel aspect, sous un jour plus prenant pour tel ou tel esprit qui peut d'abord n'avoir pas été entraîné, et sous un jour enfin, fût-il parfois le même, qui ne fera qu'augmenter la lumière et la conviction. Si bien qu'en notre siècle même, ce ne sera ni le philosophe Fouillée, avec ses idées-forces, ni notre Péguy, avec ses savantes et puissantes redites, qui songeront à lui reprocher ce défaut; ni même Taine, qui a écrit ces lignes sur ce que doit être la parole

publique : « Le public ne comprend pas et ne veut pas comprendre; il faut lui dire six fois les choses, pour qu'il les entende une fois. La vérité n'entre dans son esprit que par force; il faut la lui rebattre, pour qu'il finisse par l'écouter. » Ni enfin Sainte-Beuve, qui a porté, sur la forme de Massillon, ce jugement, non seulement approbateur, mais si élogieux, disant combien lui semblaient admirables et précieux « ces développements amenés au moment propice et qui planaient en quelque sorte sur l'auditoire, qui promenaient sur toutes les têtes comme un vaste miroir étendu où chacun pouvait reconnaître dans une facette distincte sa propre image et se dire que l'orateur sacré l'avait révélé ».

Massillon sait enfin que dans le genre tout moral et psychologique qui fut le sien, la phrase ne saurait avoir trop de finesse et de délicatesse pour pénétrer dans les replis de l'âme. Ou plutôt, sans s'y appliquer consciemment, par le fait même qu'il poursuivait ces investigations intimes et par le fait qu'il y réussissait, il fallait bien que la langue dont il usait fût un instrument d'une précision bien subtile. Et c'est ainsi, comme on l'a dit, que Massillon a pu, plus qu'aucun autre prédicateur du siècle précédent et de son siècle, « anatomiser » jusqu'aux moindres fibres du cœur humain. L'affirmation et l'expression sont l'une et l'autre de Brunetière.

Dans ce style précis et si richement descriptif des profondeurs et des recoins de l'âme, on peut croire pourtant qu'il y eut autre chose que le simple désir pratique de moraliser les fidèles. Qu'il le voulût ou non, qu'il y songeât ou non, comme tous les grands écrivains, comme tous les grands orateurs, Massillon était un artiste : mettant la main à l'œuvre, il n'eût pas pu faire autrement que de la réussir de façon achevée. Il était psychologue : et les psychologues soint ainsi faits, qu'ils ont le besoin de sonder et de fouiller à fond les âmes qu'ils observent, et qu'il faut bien que leur langue les suive dans les recherches pénétrantes où ils aiment à s'enfoncer. Il était de ce genre d'esprits qui ont l'invincible habitude de classer et de mettre en formules les types qui les frappent, et qui ne sont pas satisfaits tant qu'ils n'y sont pas parvenus. Non pas pourtant qu'il fût un satirique, dominé par l'amer désir de se satisfaire lui-même dans des descriptions acérées. Mais par son instinct de voir clair dans les êtres qui l'approchaient, il se trouva servi de façon

merveilleuse en vue de la prédication positive et pratique qu'il avait cru bon d'adopter.

Il n'en reste pas moins que le style de Massillon nous apparaît finalement comme doué de deux qualités opposées, qui sembleraient devoir s'exclure : il est en même temps très doux et très aigu. Aigu, au point de pénétrer jusqu'aux derniers détours de l'observation la plus sûre ; et restant tout de même souple, caressant et comme ouaté.

Cette dernière qualité est même tellement poussée, qu'on a cru y voir un défaut. Et peut-être faut-il avouer que la musique de ces phrases est, de fait, un peu trop la même et d'une tonalité trop constante. On connaît le reproche que Jules Lemaître faisait à Hugo et à Lamartine. A Hugo, dont la verbosité est si retentissante, il reprochait de faire trop *boum-boum.* Il reprochait à Lamartine de faire trop *gna-gna,* d'être un peu trop plaintif, trop plaignard, trop dolent. Et peut-être, aussi bien, pourrait-on reprocher à notre Massillon de faire trop *ron-ron.* Mais, qu'on y prenne garde : sous la musique ronronnante, sous le velours qui ne semble que caresser, on sent toujours percer, je ne dis pas la griffe (sauf en de rares occasions, nous l'avons vu, où, emporté par la vitesse acquise, il semble se laisser aller à faire le méchant), mais la pointe, la petite pointe qui pique, qui ne fait pas beaucoup de mal, mais qui éveille l'attention, qui fait qu'on se regarde à l'endroit écorché, et qui fait réfléchir pour s'amender et pour s'améliorer.

En terminant, laissez-moi souhaiter que vous sachiez vous procurer, en lisant quelquefois Massillon, et le plaisir de ses caresses et le profit des égratignures utiles et bienfaisantes qui pourront s'y mêler.

(A suivre.) Emile Favier.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LA VALEUR SOCIALE DE L'IDEE DE SERVICE

Je viens de lire un beau livre, d'un auteur connu : le R. P. Albert Bessières. Il l'a intitulé : SERS[1]. Sous une forme mystique, c'est un programme d'action. D'action catholique et sociale.

Pour les gens de bonne volonté, l'heure n'est plus de sommeiller. Nous vivons à une époque dangereuse. Sans doute, les hommes sont toujours les mêmes. Ni entièrement bons, ni foncièrement mauvais. Mais les rapports qu'ils ont entre eux peuvent varier, ils varient. Or de ces rapports dépend le bien-être ou le malaise des sociétés.

La nôtre est en état de souffrance. A quoi servirait-il de le nier ? Pie XI, avec son incomparable autorité, l'a reconnu : les conditions économiques de l'existence, aux temps présents, sont anormales. D'où vient cette crise ? Du développement de l'industrie qui, chez presque toutes les nations, tend « à diviser toujours davantage la société en deux classes : d'un côté une minorité de riches jouissant à peu près de toutes les commodités qu'offrent en si grande abondance les inventions modernes ; de l'autre, une multitude immense de travailleurs réduits à une angoissante misère et s'efforçant en vain d'en sortir[2] ».

Voilà le fait primordial, le grand schisme moral que, même à un observateur superficiel, il est impossible de ne pas apercevoir, la séparation brutale des riches et des pauvres. Société étrangement désunie que la nôtre. A l'intérieur de ces deux grandes fractions du monde contemporain, ce ne sont que groupes her-

1. Paris, Editions Spes, 1934.
2. *L'Encyclique sur la restauration de l'ordre social « Quadragesimo anno »*. Paris, Editions Spes, 1932, p. 6. Cf. p. 81.

métiques et catégories à l'infini. Chaque état de hérisse de frontières. De l'un à l'autre, pas de ponts de communication, ou si peu, mais des cloisons étanches. Emile Faguet, esprit très lucide, s'en était bien rendu compte : « Je suis certainement plus proche par la pensée, écrivait-il, il y a près d'un demi-siècle, d'un rhéteur grec ou romain que de mon voisin l'ingénieur[1]. »

On ne se connaît plus ; et, parce que l'on s'ignore, on ne peut plus s'aimer. Des éducations, toutes différentes depuis l'enfance, créent des abîmes sociaux. La lutte des classes est un dogme néfaste, comme toutes les doctrines de haine ; leur opposition est une réalité. Donc, disproportion profonde entre les diverses conditions, envie presque générale d'un échelon de la société à l'autre : voilà où nous en sommes. Sans se montrer exigeant, on peut souhaiter quelque chose de meilleur.

Benjamin Constant a-t-il eu raison d'écrire que « la perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité[2] » ? Peut-être, si la soif d'égalité traduit simplement une aspiration légitime vers un peu plus de justice, un peu plus d'amour, dans les relations entre des êtres semblables. Le christianisme d'ailleurs n'est-il pas une école d'égalité ? Jésus n'a-t-il pas apporté au monde cet étonnant message qu'une âme d'esclave a la même valeur qu'une âme de patricien et que le plus humble des mortels peut surpasser en mérites aux yeux de Dieu le plus orgueilleux des grands de la terre ?

Très hardiment, le P. Bessières reconnaît que tout n'est pas à condamner dans les revendications populaires. D'ordinaire, une révolution politique ou sociale de quelque envergure ne réussit que parce qu'elle offre une satisfaction à l'idéal des masses, parce qu'elle trouve un appui dans la conscience de la foule.

« Le socialisme ! symbolisme d'un ordre social où la misère d'une multitude ne paiera pas le luxe insolent de quelques barons, où le travailleur en bourgeron ne sera plus méprisé. Ainsi s'explique le succès d'hommes en apparence si différents : Lénine, Mussolini, Hitler... Symbole tous trois d'un ordre social moins dur aux petits.

Les privilégiés sont demeurés, mais la morgue qui soulignait les privilèges s'est atténuée. Moscou garde des potentats de la

1. *Politiques et Moralistes du* XIXe *siècle*, 1re série, p. 224.
2. *Ibidem*, p. 216.

finance, mais ils portent une casquette et parlent poliment au cireur de souliers. Un comte romain en chemise noire serre la main d'un ouvrier fasciste : un baron allemand défile, dans Berlin, entre deux mineurs nationaux-socialistes... Le problème du pain demeure, mais ce léger souffle d'esprit chrétien inconscient, cette réhabilitation même superficielle de la pauvreté laborieuse a ouvert des sources de patience. L'homme est plus affamé d'égards que de pain. Qui mieux que le chrétien devrait le savoir ? Mais lui aussi n'a-t-il pas donné aux foules « plus de lard que de chair », plus de beaux discours que d'humbles dévouements[1] » ?

En dehors de tout socialisme, l'ancienne France a connu, avant la Révolution, dans certaines vallées des Alpes ou des Pyrénées, des organisations de familles, de villages qui font l'admiration des sociologues. Tous les habitants y menaient à peu près le même genre d'existence. Entre leurs conditions, pas d'écarts sensibles. Comment de l'hostilité aurait-elle pu se glisser là ? Ni nobles, ni privilégiés. Il n'y avait guère non plus de riches ou de pauvres. Simples cultivateurs, modestes pasteurs, assez heureux pour n'avoir point d'histoire.

D'une manière générale, on a trop insisté sur les duretés de l'ancien régime. Elles ne sont pas niables. Mais un grand fond de bonhomie atténuait les heurts, rapprochait les distances, empêchait les hommes de trop souffrir les uns par les autres. Stendhal regrettait « le temps où écrivait M. le président de Brosses, c'est-à-dire l'année 1739... Il y avait de la gaieté en 1739... La vie s'écoulait doucement en France. L'ambition, l'envie, l'atroce pauvreté qui nous brûlent étaient impossibles[2] ».

Mais cela appartient au passé. Que notre présent en est loin ! Le bolchevisme nous menace, dit-on. Le bolchevisme, nom actuel du communisme. Mais comment oublier que, de tout temps, le communisme a été un produit du paupérisme, un cri de révolte du travail opprimé par le capital ? Parce que les voyageurs nous ont rapporté que les sauvages australiens se nourrissaient de vers, de lézards, de fourmis-blanches, nous les traitons de peuple étranger à toute notion de civilisation, nous les classons au degré le plus bas des sociétés humaines. Mais Céline Lhotte

1. P. 126-127.
2. Cité par Paul Ballaguy, *Stendhal et son pays* (*La Revue Universelle*, 1er février 1924), p. 331.

nous a appris qu'aux portes des grandes villes, de nos compatriotes, faute d'autre aliment à se mettre sous la dent, en sont parfois réduits, pendant des semaines entières, à manger des limaces[1] La ceinture rouge de Paris, c'est surtout une ceinture de misère. Peut-on soutenir que, pour ces êtres-là, le mot civilisation française ait un sens ?

Inégalité trop grande des fortunes et des conditions, isolement professionnel, ne sont pas les seuls maux de notre état social. Nous périssons par excès d'individualisme. Ces petites nations parmi lesquelles se morcellent, s'éparpillent les grandes, pour ceux qui en font partie, ne sont pas une défense, ne sont pas une protection., Subsiste-t-il encore quelque part, sur la terre, de la solidarité ? Pas beaucoup assurément. Plus que jamais, l'homme est un loup pour l'homme, même pour celui qu'il croit le plus près de lui. Ce qu'avait entrevu Rousseau, « l'homme sans lien avec l'homme » est en train de se réaliser[2].

En face de l'individu désarmé, l'Etat tout puissant. « L'Etat tend à absorber presque entièrement l'individu[3]. » Mais l'Etat n'a pas d'âme. Et la question des rapports sociaux est avant tout une question morale.

Contre les empiètements de l'Etat, le corporatisme, aujourd'hui en faveur, marque un essai pour s'opposer à son continuel envahissement. Il ne faut pas médire des institutions. Mais ce n'est pas à coups de décrets ou de lois que l'on peut forcer les hommes à s'aimer, à s'aider. Le P. Bessières, jugeant que le côté le plus important du problème, c'était son aspect spirituel, ne s'est attaché qu'à celui-là.

Le remède. où espérer le trouver ailleurs que dans le christianisme ? Le christianisme, source de tout progrès : Napoléon l'a dit. Sera-ce un christianisme rénové, sous le même nom une autre religion, comme le réclament quelques-uns ? Que non. La vieille Eglise, le divin Evangile ont toujours des réponses toutes prêtes pour tous ceux qui savent les interroger avec des cœurs purs. « Le Christianisme, c'est le Sermon sur la Montagne ; c'est une grande leçon de fraternité, d'amour, de pitié, de dévoue-

1. *Sur les fortifs du Paradis*, Paris, 1928, p. 84.
2. Faguet, *op. cit.*, p. 120.
3. V. Paul Valéry, *Le bilan de l'intelligence* dans *Reportages des grandes conférences de Paris*, 26 janvier 1935, p. 25.

ment et de sacrifice donnée au monde. Tout le christianisme est là : le Sermon sur la montagne est tout le christianisme[1]. » Seul, a reconnu M. Herriot, « le retour sincère à l'Evangile Ancien » peut amener la grande œuvre de la réconciliation humaine[2].

« Toutes les institutions destinées à favoriser la paix et l'entr'aide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout du lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. Une vraie collaboration de tous en vue du bien commun ne s'établira donc que lorsque tous auront l'intime conviction d'être les membres d'une grande famille et les enfants d'un même Père céleste, de ne former même dans le Christ qu'un seul corps dont ils sont réciproquement les membres en sorte que si l'un souffre, tous souffrent avec lui[3]. »

Il faut restaurer la notion de fraternité, non point d'une manière platonique comme dans le sonnet célèbre de Sully-Prud'homme, mais efficacement, en la complétant par l'idée de service qui la rend pratique. Seule la vertu contenue dans ces mots peut encore unir entre elles les diverses parties d'un monde qui se désagrège.

Le P. Bessières demande des leçons au passé. Jugerons-nous cela une mauvaise méthode ? A quel titre ? Nous savons qu'aucune époque ne comporte d'unité véritable, que chacune, à côté d'inventions, recèle des héritages et, à bien des égards, continue les âges qui l'ont précédée[4].

Puisque des survivances morales, intellectuelles et autres existent, n'est-on pas en droit de vouloir faire revivre ce qui, par l'expérience des ancêtres, a été éprouvé bon et salutaire ? Ainsi n'y a-t-il rien à prendre dans le système féodal ? La féodalité a sauvé de l'anarchie la société du xᵉ siècle. Une nouvelle féodalité, adaptée aux catégories de notre esprit moderne, est-elle impossible ?

Que l'on ne s'effarouche pas d'écrire ou de prononcer certains mots, comme s'ils pouvaient être par eux-mêmes malfaisants et nuisibles. Il ne s'agit pas de confondre l'abus avec le principe.

1. Faguet, *op. cit.*, p. 238.
2. Cité par le P. Bessières, p. 18.
3. *L'Encyclique...*, p. 101.
4. V. opinions de MM. Julien Benda et Emile Bréhier dans les *Reportages...*, p. 16, 30.

L'exploitation seigneuriale n'a été que l'abus de la féodalité. Le principe, c'en était le dévouement de l'homme à l'homme. Du haut en bas de l'édifice social, chacun avait un supérieur. Les rois eux-mêmes. Quelques-uns acceptaient la suzeraineté de l'Empereur. D'autres reconnaissaient leur dépendance à l'égard du Saint Siège. Au-dessus de tous, il y avait Dieu qui sommait et couronnait cette hiérarchie de sujétions.

Aucune honte n'existait à être commandé par un autre homme, à faire tout ce qu'il ordonnait. Le précepte du dévouement apparaissait comme la clef de voûte de l'économie sociale. La hiérarchie des valeurs c'était, dans une large mesure, la hiérarchie des dévouements. La noblesse, classe supérieure, vouée héréditairement au métier des armes, n'était-elle pas la classe où l'on se dévouait le plus, où l'on servait le mieux ? Depuis son enfance, le gentilhomme obéissait : page — c'est-à-dire petit domestique — au seigneur qui le nourrissait ; vassal, à son suzerain ; chevalier, à son banneret.

Nulle besogne n'était jugée dégradante lorsqu'elle avait pour raison l'attachement à un supérieur. Sous les premiers Capétiens, les grands officiers de la couronne servaient à la fois l'Etat et la personne du Roi : c'étaient des ministres, c'étaient des domestiques. Tout vice-roi qu'il fût, le sénéchal « présidait au service de la table et surveillait tout ce qui concernait la bouche[1] ».

Au XIV[e], au XV[e] siècle, les valets de chambre du Roi de France étaient de hauts personnages. Au début du XVI[e], ils se recrutaient encore dans la noblesse.

Service personnel, service militaire. Ils étaient estimés presque autant l'un que l'autre. Se souvenait-on du centurion de Capharnaüm ? Il obéissait à ses chefs, il commandait à ses soldats, il commandait à son serviteur. Entre ces diverses formes d'autorité et de soumission, il ne voyait pas de différences foncières. « Servir est une chose qu'on ne saurait éviter[2]. »

On comprenait donc au moyen âge tout ce qu'il y a de grand dans cet impératif : sers. Avec le progrès des temps, cette perception tendit à s'atténuer dans les esprits. Au XVII[e], au XVIII[e] siècle, il en demeurait plus que des traces : les mœurs restaient imprégnées des sentiments qui avaient fait leur force pendant tant de générations.

1. A. Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques sous les premiers Capétiens*. Paris, 1883, 2 vol., t. I, p. 174.
2. Lope de Vega, *L'hameçon* DE PHÉNISE.

Etre attaché à la personne du Roi, d'un prince ou d'une princesse de la maison royale était toujours tenu à très grand honneur. Au XVIIIe siècle, les valets de chambre du Roi le servaient comme tels, le servaient aussi fréquemment comme capitaines de cavalerie. Conçoit-on aujourd'hui la réunion, sur une même tête, de qualités aussi disparates ?

Les plus humbles des domestiques et commensaux des maisons royales, un palefrenier, une remueuse d'enfants, acquéraient, de par leurs fonctions, des droits particuliers à la considération de leurs concitoyens. S'ils venaient de la province, rentrés dans leur ville ou leur village, ils y formaient un patriciat local. Ils avaient servi chez le Roi !

Au XVIe siècle, pour reconnaître le mérite d'un homme, on ne savait pas de plus beau titre que celui de serviteur du Roi. Au XVIIIe siècle, les conseillers du Roi ne manquaient pas. Quand on ne pouvait s'appeler ainsi, on aimait à se dire : serviteur du Roi.

Il n'y avait rien de déshonorant à se mettre en condition dans des maisons particulières. Les docteurs en fait de noblesse ont abondamment discuté sur les causes de dérogeance. Sur un point, ni doute, ni hésitation. Travailler de ses mains pouvait faire perdre la noblesse, mais jamais le fait d'être domestique ou servante.

Dans les classes moyennes, pour les demoiselles de bonne famille, nobles ou bourgeoises, qui n'avaient point d'argent, c'était la ressource normale. Quelle autre carrière était alors ouverte à l'activité féminine ? Dira-t-on qu'il y avait les couvents ? Mais, pour les couvents, il fallait une dot. Même les apprentissages n'étaient pas gratuits.

En 1711, Mlle de Launay — Mme de Staal — pour sortir de la misère, se décide à « aller chercher la servitude..., persuadée qu'il n'y a que nos propres actions qui puissent nous dégrader[1] ». Une fierté ombrageuse, un esprit d'indépendance assez rares à cette époque, lui firent détester son métier, qu'elle jugeait humiliant et insupportable, de femme de chambre chez la duchesse du Maine. Pourtant, lorsque, en 1718, la princesse fut menacée d'arrestation, elle ne nous cache pas qu'elle en fut atterrée. « J'admire, dit-elle à ce propos, comme on se rend personnel tout ce qui regarde ceux auxquels on s'est entièrement

1. *Mémoires de Mme de Staal*, Paris, 1928, p. 48.

dévoué[1]. » Mais elle a aussi « cent fois admiré la patience avec laquelle cette princesse, quoique peu endurante, supportait ses « balourdises[2] ».

Un jour, une observation un peu brusque de la duchesse la surprit tellement qu'elle crut avoir perdu la « considération » dont elle jouissait auprès d'elle. Elle décida de se retirer. Qu'arriva-t-il ? Que le cardinal de Polignac fit sentir à Madame du Maine que, si elle voulait la conserver, « ce ne pouvait être que par les bons traitements ». Et il emmena Mlle de Launay chez la duchesse : « Je me jetai à ses pieds, elle me releva aussitôt et m'embrassa... Il y eut peu de discours de part et d'autre, mais assez affectueux[3]. » Ailleurs, elle constate que « Madame la duchesse du Maine a toujours eu plus de considération pour le mérite que n'en ont les autres personnes de son rang[4] ». Et c'était la petite-fille de Monsieur le Prince le héros ! Plus tard, si Mlle de Launay « sans naissance, ni bien, ni beauté, ni jeunesse » se marie avec un officier, homme de condition, c'est bien grâce à la duchesse.

Entre maîtres et serviteurs intervenait, beaucoup plus souvent qu'on ne le suppose, la politesse et même davantage, les égards, voire le respect. Au XVIIe siècle, la baronne de Neuvilette faisait manger à sa table ses quatre domestiques[5]. Mme de Neuvilette était une sainte âme, l'élève en piété du très bon chrétien baron de Renty. Mais, au XVIIIe siècle, parmi les simples gens du monde, si grand seigneur, si grande dame que l'on fût, on ne dédaignait pas, à certains jours, de jouer avec ses domestiques, la comédie ou aux jeux de hasard. Tout comme les titulaires des charges de l'Etat, les domestiques des grandes maisons se disaient : officiers. Et du moment qu'ils croyaient l'être...

« Peut-on dire, avec Montesquieu, que « le corps des laquais, plus respectable en France qu'ailleurs, est une pépinière de grands seigneurs » ? Nous ne le pensons pas[6]. » Mais ce fut assurément un moyen de parvenir. Or nul ne s'étonnait au XVIe siècle qu'un capitaine, au XVIIe siècle qu'un magistrat, au XVIIIe

1. *Ibidem*, p. 119.
2. *Ibidem*, p. 74.
3. *Ibidem*, p. 114.
4. *Ibidem*, p. 89.
5. A. Bessières, *Deux grands méconnus, précurseurs de l'action catholique et sociale. Gaston de Renty et Henry Buch*. Paris, 1931, p. 107.
6. H. de Gallier, *Les mœurs et la vie privée d'autrefois*. Paris, 1911, p. 247.

siècle qu'un financier, sortissent de la domesticité privée. Et lorsque l'on était arrivé, on ne se sentait pas rabaissé par le souvenir de cétte origine. Sous Louis XIV, le fameux Gourville fut un homme important — si l'on en croit certains, peu s'en fallut qu'il n'ait remplacé Colbert au ministère. Il avait débuté dans la vie comme valet de chambre du duc de la Rochefoucauld. Il aimait à le rappeler. Ce qui ne l'empêcha pas d'épouser secrètement une fille de son ancien maître.

Echantillons de ce que peut nous apprendre le passé. Mais il n'est point question de le ressusciter. Le P. Bessières n'y songe pas. L'art n'est jamais une copie, toujours une interprétation. L'art social comme les autres. Les axiomes qu'il y a lieu de remettre en honneur seront adaptés aux besoins de l'heure présente, les axiomes hors desquels il n'y a point de salut pour une société chrétienne : toute supériorité doit se faire pardonner, elle doit servir ; l'autorité est une fonction ; la richesse en est une autre ; les riches ne sont que les économes et les dispensateurs de leurs biens ; la vraie noblesse est celle des services rendus[1].

Parmi les modèles qu'en ces dernières années l'Eglise a proposés à la pieuse émulation des fidèles, modèles de vertus dans la vie quotidienne, on distingue une pauvre fille, un pauvre homme qui, dans toute leur existence, n'ont fait que recevoir des ordres : Marguerite Sinclair, l'ouvrière d'Edimbourg et Mathieu Talbot, le portefaix de Dublin. Curieuse coïncidence : l'un et l'autre portaient les noms d'orgueilleux conquérants normands et l'on admet qu'ils en descendaient. Par là, comme du reste Jésus, fils de charpentier et descendant des rois de Juda, l'a enseigné par son exemple, on voit qu'il n'y a pas de familles toujours destinées à commander, pas plus qu'il n'y en a d'autres, condamnées à toujours obéir. Encore une considération qui devrait nous rendre plus facile le respect mutuel.

Le P. Bessières n'ordonne rien. Il suggère, il veut persuader. Autant qu'à réveiller les intelligences, il cherche à toucher les cœurs. Il sait bien que le grand obstacle au bonheur des hommes, c'est la dureté de leurs cœurs : égoïsme, orgueil, avarice, envie Son livre déborde de compassion. Parce qu'il est pitoyable à toutes les misères des pauvres gens, il agit sur nos âmes, il

1. Bessières, *Sers*, p. 75, 81-85, 130, 246.

aide les idées qui doivent orienter notre conduite à devenir des sentiments.

Ce monde peut-il s'améliorer ? Espérons-le. Chacun de nous peut y contribuer, simplement en faisant pour autrui ce que nous voudrions que l'on fît pour nous-mêmes. Ce faisant, nous aurons travaillé pour la vraie civilisation, nous aurons été des ouvriers du progrès : « Qu'est-ce que le progrès ? Il ne consiste pas dans l'accroissement des exportations et des importations, du commerce et de l'outillage industriel, dans la multiplication des chemins de fer et des télégraphes, moins encore dans les conquêtes et les annexions. La vraie prospérité d'une nation ne dépend d'aucune de ces choses, mais de l'accroissement de la santé, du bonheur, de la dignité des êtres humains dont elle se compose, et c'est un privilège incomparable et une ambition élevée de pouvoir contribuer pendant sa vie, en quelque mesure, à une si noble tâche[1]. »

CLAUDE DE BONNAULT.

LA VIE COMMUNAUTAIRE DANS LE CLERGE PAROISSIAL[2]

Pendant des siècles l'Eglise de France a vécu, si l'on peut dire, sur cette formule : une église dans chaque village, un curé dans chaque église. C'était simple, c'était solide. Il y avait du bonheur pour tous, et pour les curés et pour les fidèles.

Les curés avaient un domaine peu étendu et précis où ils pouvaient déployer leur zèle, sans s'épuiser, suivant les ressources de leur tempérament. Ils n'étaient pas riches, mais leur condition était honorable et honorée. Comme les villages sont ordinairement rapprochés les uns des autres, le curé avait toujours des confrères sous la main et près du cœur : il n'était pas seul, il n'avait qu'une courte promenade à faire pour rencontrer un autre prêtre, quand il le désirait.

La loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat jeta une sorte de suspicion officielle sur le clergé. Le pays en eut la sensation très nette. La quête du denier du culte fut mal vue en certains endroits, parce que mal comprise. Pendant longtemps on entendit

1. Lord Avebury, *Paix et bonheur*, trad. de l'anglais. Paris, 1910, p. 62.
2. *Le chanoine Mangon et la première communauté sacerdotale de Larchant*, par F. M. Bretonnet. Préface de Mgr Baudrillart. Maison de la Bonne Presse, Paris.

traîner ce refrain que le curé serait payé, tout comme un médecin, un avocat ou un manœuvre, lorsqu'on lui demanderait son travail. L'opinion s'accrédita dans le peuple que le « métier » de curé ne faisait plus vivre son homme et comportait, dans la pratique, un certain nombre d'humiliations et de déceptions fortes.

Il en résulta une diminution considérable des séminaristes dans les grands séminaires, un déséquilibre notable, chaque année, entre les décès et les ordinations dans les diocèses, et l'impossibilité pour beaucoup d'évêques de maintenir un prêtre dans chaque paroisse.

La guerre, il y a vingt ans, aggrava encore la situation, puisque beaucoup de prêtres jeunes et des séminaristes moururent à la guerre ou des suites de guerre. Lorsqu'on lit les statistiques concernant l'âge des prêtres dans la plupart des diocèses, on est épouvanté par cette constatation que le clergé de France est vieux.

Devant le déficit numérique qui s'est accentué progressivement, plusieurs méthodes de répartition des forces se sont présentées pour les paroisses rurales.

Il convient de ne mentionner que pour mémoire, parce qu'elle a obtenu peu de suffrages, celle qui consiste à laisser à leur malheureux sort les paroisses les plus médiocres, les plus indifférentes, les plus incapables ou les plus mal disposées à donner au prêtre le moindre appui.

La méthode adoptée le plus communément a été de charger un prêtre du service de plusieurs paroisses. Celle où il habite est sa paroisse ; l'autre, ou les autres s'appellent desserte. Lorsqu'un prêtre n'a qu'une desserte, passe encore : c'est l'annexe d'autrefois. Mais lorsqu'il y a trois ou quatre dessertes, c'est un service d'abord anémique pour les fidèles, puis c'est un service exténuant pour le curé, quoique des évêques se soient préoccupés de procurer à certains curés une modeste voiture automobile.

Une troisième méthode s'est implantée dans certaines régions encore rares : c'est celle qui consiste à grouper en communauté, sous l'autorité d'un supérieur, un certain nombre de prêtres dans un centre, d'où ils rayonnent chaque jour dans le voisinage, soit qu'ils aient chacun un secteur fixe avec juridiction indépendante, soit que la juridiction se trouve concentrée entre les mains du supérieur, ses collaborateurs étant alors comme des vicaires.

Cette méthode a de grands avantages. Elle diminue les frais

d'entretien ; elle favorise la piété, le zèle et la pratique de vertu de charité. Le prêtre n'est plus seul dans un monde qui le comprend si mal. Il est donc à l'abri du découragement. On se soutient. Il y a un certain nombre d'exercices de piété en commun. On se récrée ensemble à l'heure des repas... « L'homme qui vit seul est une brute ou un dieu » (Aristote) — à moins qu'il soit sourd !

Les prêtres vivant en communauté ne peuvent être que des volontaires, il ne saurait en être autrement. Car on pense bien qu'il y a, à côté des avantages, des inconvénients que nul ne songe à nier. La vie de communauté exige des sacrifices. Des prêtres expérimentés la déconseillent.

Les Souverains Pontifes encouragent les prêtres à la vie commune et le Droit canon déclare que ce mode de vie est louable et doit être recommandé.

L'on ne saurait donc être trop renseigné sur la question. Les meilleurs éléments d'information sont les témoignages de l'expérience.

Un livre récent édité par la Maison de la Bonne Presse apporte l'un de ces témoignages de l'expérience. Monseigneur Baudrillart a daigné donner à ce livre sa haute recommandation en écrivant une préface qui synthétise et la question et le livre lui-même.



L'abbé Mangon, du diocèse de Meaux, est âgé de soixante ans en 1910. Il quitte une paroisse bonne, paisible, où il est aimé et heureux, pour fonder, encouragé par son évêque, une communauté sacerdotale, avec deux prêtres jeunes, ses voisins et ses amis. Pieux et zélés, ils sont fidèles aux exercices d'une retraite mensuelle qui leur est prêchée par un prêtre de l'Oratoire.

Le siège choisi pour la fondation de cette communauté est Larchant, une paroisse du Gâtinais, lieu d'un pèlerinage anciennement florissant et possédant, à ce titre, une magnifique et spacieuse église qui malheureusement tombe en ruines. Car ce Gâtinais, au sud de la forêt de Fontainebleau, est un pays qui s'est laissé glisser peu à peu dans l'indifférence d'où n'est pas absente toute hostilité. Finalement ce pays est retourné au paganisme. Dix villages aux environs de Larchant n'ont plus que des églises

croulantes et un service religieux quasi inexistant. « Laissez pendant vingt ans une paroisse sans prêtre, on y adorera les bêtes. » C'est une parole du Curé d'Ars.

Voilà le champ d'apostolat, champ en friches, choisi par ces trois prêtres ; il faudrait dire ces trois héros. Au bout de deux ans, ils seront cinq. Et les voilà en « mission permanente ».

Leur histoire est racontée sans nul artifice de rhétorique. Elle n'en est que plus émouvante. Il faudrait ajouter qu'elle est tonifiante.

Les progrès sont lents. Mais enfin le défrichement des âmes se fait un peu chaque jour, lorsque survient la guerre de 1914.

Bientôt les collaborateurs du chanoine Mangon sont appelés aux armées. Et lui le voilà seul avec ses soixante-cinq ans, ses fatigues, sa pauvre santé, sa faible voix et sa maigreur du Curé d'Ars. Il est vraiment alors le pasteur qui donne sa vie pour ses brebis. Il la donne chaque jour, et chaque jour il lui en reste un peu moins. C'est alors qu'on le voit successivement dans tous les chemins, avec ses deux musettes de soldat en bandoulière, allant d'un village à l'autre, dans ces églises que ses collaborateurs ont réparées de leurs mains, avant la guerre, et où les âmes reconquises se mettent à refleurir.

La guerre fut cruelle pour les membres de la petite communauté. Deux sur trois mobilisés furent tués, et un quatrième était immobilisé par la maladie.

Après la guerre, la communauté se reconstitua avec des éléments nouveaux. Mais le Supérieur était à bout de forces. Il n'en tenait d'ailleurs aucun compte. Le 3 janvier 1920, il voulut aller au chef-lieu de canton où se célébrait une fête. Il allait à pied. Au retour, il tomba en route. Une congestion pulmonaire l'emporta dix jours après. Les paroissiens, après quinze ans, continuent à fleurir pieusement sa tombe, dans le cimetière de Larchant.

Le livre de M. Bretonnet se termine par une monographie de la nouvelle communauté reconstituée en 1925. Cette monographie brève et précise est signée du Supérieur actuel.

Il s'opère, en ce coin de France, une vraie résurrection spirituelle. Elle n'a été possible, humainement, que par cette organisation de vie communautaire. Dur travail. Mais que d'admirables prêtres il y a donc toujours dans ce clergé de France !

Pr. TESTAS.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

SOMMAIRE : I. Généralités : 1. Le laïc théologien. — 2. Histoire du christianisme. — 3. Hellénisme et christianisme. — 4. La réaction païenne. — 5. Morale stoïcienne et morale chrétienne. — 6. Littérature géorgienne.

II. Etudes spéciales : 7. Lexique de Clément d'Alexandrie. — 8. Recherches sur Clément. — 9. Tertullien. — 10. *Ecclesia principalis.* — 11. *Consultationes Zacchaei et Apollonii.* — 12-13. Prudence. — 14. Saint Grégoire de Nazianze. — 15. Evagre le Pontique. — 16. Saint Jean Chrysostome. — 17. Saint Jérôme. — 18-21. Saint Augustin. — 22. Saint Léon le Grand. — 23. Saint Cyrille d'Alexandrie. — 24. Sévère d'Antioche. — 25. Cassiodore. — 26. Saint Grégoire le Grand. — 27. Newman et les Pères.

I. — De tout temps, il s'est trouvé des laïcs pour aimer et cultiver les disciplines théologiques. Le docteur GORCE continue cette généreuse tradition, et il s'efforce de recruter des disciples. C'est à des jeunes gens, aux étudiants catholiques de l'Université de Bordeaux qu'ont été d'abord adressées les quatre conférences qui constituent le fond de l'ouvrage intitulé *Le Laïc théologien*[1]. Nous n'aurions pas à parler ici de cet ouvrage, quel que soit son intérêt, si l'auteur n'était pas un ami fidèle des vieux Pères et s'il ne leur avait pas fait une place d'honneur dans son livre.

1. Docteur Denys GORCE, *Le laïc théologien*. Introduction à l'étude de la théologie, avec une préface de Son Excellence Mgr MATHIEU, évêque d'Aix et de Dax; in-16 de XVI-481 pages. Paris, A. Picard, 1934.

Cette circonstance même nous empêche de dire tout le bien que nous pensons du nouveau travail du docteur Gorce. Nous n'avons, dans cette chronique, qu'à l'apprécier du point de vue des études patristiques ; et, naturellement, ce ne sont pas elles qui occupent la première place, puisque l'auteur se propose d'amener les laïcs dont il s'est fait le guide, jusqu'à la science théologique. Au vrai, M. Gorce ne parle jamais des Pères *ex professo*, en dehors des quelques pages où il rappelle leur autorité en tant que lieux théologiques, mais à tout instant, il signale leurs exemples, il rappelle leur activité intellectuelle, leur sainteté, leur vie mystique. On se rend compte qu'il les connaît bien et qu'il les aime mieux encore.

Son livre et un précieux directoire pour l'étude. L'intelligence y trouve son compte : le laïc qui aurait lu et étudié tous les ouvrages signalés dans la quatrième partie serait près d'être un théologien exercé, et je sais bien des séminaristes qui pourraient tirer grand profit de cette bibliographie critique. Le cœur n'est pas moins satisfait, et l'on ne saurait trop recommander la lecture méditée des chapitres intitulés : A la conquête de la vérité divine et La lumière de vie. M. Gorce aime à nous rappeler les conseils de Tillemont : « Ne faut-il pas dire que plus les choses que nous étudions sont saintes, plus nous sommes coupables de n'en pas user saintement et de rapporter ou à la vanité ou à la curiosité ce qui ne nous est donné que pour étouffer en nous ces passions mêmes ? » Tous les lecteurs des Pères seront de cet avis.

II. — C'est la dernière fois que nous avons l'occasion de parler ici de l'*Histoire du Christianisme* de Dom Poulet, puisque, avec le fascicule VI dont nous avons encore à rendre compte s'achève le tome I consacré à l'antiquité[1]. D'autres chroniqueurs auront désormais à signaler la progression régulière de cette histoire, que tant de lecteurs apprécient. Il nous sera permis de ne pas prendre congé de l'auteur sans lui avoir redit les services que son ouvrage est capable de rendre en faisant mieux connaître la vie de l'Eglise.

A la fin du fascicule V, Dom Poulet nous avait rappelé l'histoire de l'expansion chrétienne en Belgique et en Germanie. Il commence ici par raconter les luttes soutenues par les papes

1. Dom Charles Poulet, *Histoire du christianisme*, t. I, *Antiquité*, fascicule VI ; p. 801-954. Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1934 ; 20 francs en souscription.

pour la défense de la primauté romaine, entre le ve et le viie siècle. En Occident, ce sont d'abord les efforts des papes pour créer et pour maintenir le vicariat d'Arles. En Orient, ce sont les discussions soulevées autour du 28e canon de Chalcédoine, les controverses relatives à la situation ecclésiastique de l'Illyricum. Au temps de saint Grégoire le Grand, l'action positive de la papauté se fait sentir avec plus de force que jamais : Saint Grégoire peut bien se contenter du titre de serviteur des serviteurs de Dieu : son humilité profonde s'accommode de ce titre ; il n'en revendique pas moins les droits du siège apostolique. Histoire troublée que celle de ces revendications, auxquelles les collections canoniques apportent entre temps leur précieux appui. Histoire singulièrement opportune à rappeler dans ses détails.

Les chapitres suivants ont trait à la liturgie antique : ils ont été rédigés par le R. P. Dom Pierre de Puniet ; c'est assez dire avec quelle compétence et quelle autorité ils se présentent à nous. Sans doute, lorsqu'il s'agit de problèmes aussi complexes que ceux que soulèvent à chaque instant nos origines liturgiques, on peut différer d'avis avec le savant auteur. Du moins est-on assuré de se trouver en présence de positions éprouvées et solides.

On lira avec autant d'intérêt et de sécurité les chapitres que M. David a consacrés à l'art chrétien des origines au viiie siècle. Il arrive assez souvent que les histoires de l'Eglise ne disent rien de l'art chrétien, et c'est grand dommage, car c'est tout un aspect de la vie chrétienne qui est ainsi négligé. Dom Poulet s'est bien gardé de ce défaut, et en confiant à un spécialiste la rédaction des pages relatives aux arts, il a montré la juste importance qu'il leur reconnaissait. On pourrait désirer que ces pages fussent plus abondamment illustrées, puisque seules les images nous donnent une idée exacte des monuments. Ici la dureté des temps est seule responsable des restrictions que l'on a dû s'imposr.

Le volume s'achève, comme de juste, par des tables détaillées, et surtout par un précieux index alphabétique et analytique, qui rendra les plus grands services. Il est devenu banal de dire que, faute d'un pareil index, beaucoup de livres excellents restent d'une utilisation difficile. Dom Poulet a trop d'expérience pour ne pas désirer que sa belle histoire serve à tout instant, et nous le remercions d'avoir ainsi secouru ses lecteurs.

III. — Le problème des rapports entre le christianisme et l'hellénisme au cours des premiers siècles, peut être envisagé sous bien des aspects. Il est un des plus importants à étudier, sinon à résoudre, car il implique, en dernière analyse, tout le problème décisif des relations de l'humanité avec Dieu, de la raison avec la foi, de la nature avec la surnature. Peut-on concevoir un humanisme chrétien ? et comment le réaliser ? Les premiers prédicateurs de l'Evangile n'ont pas posé la question en termes explicites, mais ils l'ont pratiquement résolue, et nous pouvons, en étudiant leur histoire et leurs œuvres, nous faire une idée des positions qu'ils ont prises.

M. L. Allevi publie, sous le titre d'*Hellénisme et christianisme*, un choix d'articles qui ont commencé par paraître en différentes revues au cours de ces dernières années[1]. Le défaut de pareils recueils est toujours leur manque d'unité. Après coup, les auteurs s'efforcent sans doute de montrer, dans une préface, qu'ils ont suivi une idée directrice : il reste que, de cette idée, nous ne possédons que les fragments et qu'il nous est difficile, sinon impossible de les rejoindre. D'ailleurs, on a bien raison de ne pas vouloir laisser se perdre tous ces fragments. Ils sont bons et méritent d'être relus. Ce sont surtout les titres qui sont fallacieux : ils semblent promettre des vues d'ensemble, et ils ne recouvrent que de perspectives fragmentaires.

M. Allevi divise son ouvrage en trois parties : les problèmes, les écoles, les personnalités. Les problèmes : l'hellénisme de saint Paul dans sa formation et dans sa doctrine ; les mystères païens et les sacrements ; Science chrétienne : le christianisme et l'esclavage d'après la lettre à Philémon. Les deux premières études sont particulièrement développées, et sans apporter peut-être des vues très neuves, elles méritent d'être lues.

Les écoles: la plus ancienne université catholique : le *Didaskaleion* d'Alexandrie ; Autres écoles ; La fortune d'un programme d'études, à savoir celui de Marcianus Capella. La comparaison du *Didaskaleion* d'Alexandrie avec une université catholique, semble un peu risquée : au plus vaudrait-elle pour le temps d'Origène, et encore sommes-nous mal renseignés sur la manière dont Origène faisait ses leçons aux différentes catégories de ses auditeurs.

1. Luigi Allevi, *Ellenismo e cristianesimo;* in-16 de vi-331 pages ; Milan, Vita e pensiero, 1934 ; 10 lire.

Les personnalités : Virgile et la prophétie païenne dans les écrivains chrétiens ; Cicéron dans la littérature chrétienne ancienne ; Saint Paulin de Nole et le destin de la civilisation antique. Ce sont là des questions de détail, qui ont leur intérêt, mais qui relèvent, les deux premières surtout, de l'érudition pure.

Nous ne voudrions pas terminer cette recension par une formule de critique. M. Allevi est un auteur bien renseigné ; il met les problèmes les plus complexes à la portée du grand public. De toutes manières, son livre mérite d'être lu.

IV. — Nous avons parlé longuement déjà du très beau livre de M. P. DE LABRIOLLE sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle[1]. Nous ne le mentionnerons dans cette chronique que pour satisfaire à un devoir.

Le problème traité dans cet ouvrage est des plus importants. Lorsqu'on parle des relations entre le paganisme et le christianisme au cours des premiers siècles, on pense surtout aux persécutions sanglantes qui, jusqu'à l'édit de Milan, ont décimé l'Eglise ; et on paraît s'imaginer qu'après 313, le paganisme, devenu impuissant, s'est terré au fond des campagnes d'où finit par l'arracher peu à peu l'effort des évêques et des moines. En fait, à côté de la persécution sanglante, il y a eu, tout au moins depuis la fin du second siècle une offensive intellectuelle, qui était pleine de dangers ; et jusqu'au VIe siècle, bien qu'avec des fortunes diverses, cette offensive n'a jamais été interrompue. M. de Labriolle a fait une œuvre utile en nous faisant connaître l'activité des adversaires du christianisme, Celse, Porphyre, Hiéroclès, Julien, et les autres et de nous rappeler les arguments dont ils se servaient contre l'enseignement de l'Eglise. Nous n'avions pas, jusqu'ici de tableau d'ensemble de la réaction païenne. Voici une lacune comblée, et elle l'est de main de maître.

V. — Le stoïcisme, plus ou moins profondément modifié par des influences étrangères, a été, au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, la philosophie des honnêtes gens, et ceux-là même qui ne s'en réclamaient pas expressément ont subi son influence. Les Pères de l'Eglise ont, comme les écrivains païens,

1. Pierre DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle ;* in-16 de 519 pages. Paris, L'artisan du livre, 1934.

emprunté au stoïcisme un certain nombre de formules et d'expressions. Il est même arrivé à quelques ouvrages stoïciens cette étrange fortune de passer tels quels, moyennant de rares changements d'expressions, dans la bibliothèque chrétienne.

Jusqu'ici, nous n'avions pas encore d'étude d'ensemble consacrée à l'influence du stoïcisme sur le christianisme. Cette lacune est maintenant comblée grâce à l'important ouvrage de M. Jean Stelzensberger[1]. Après une vue d'ensemble sur les relations de la morale chrétienne et de la morale stoïcienne, après deux chapitres préliminaires sur la philosophie stoïcienne et sur l'attitude prise à son égard par les premiers écrivains chrétiens, l'auteur étudie l'un après l'autre les thèmes capitaux de la morale stoïcienne : le droit naturel, la vie selon la nature, la conscience, le devoir, l'apathie, l'idéal du sage, la vertu, les quatre vertus cardinales, les sept péchés capitaux, la morale sexuelle, la diatribe, et sur tous ces points, il compare le stoïcisme aux doctrines enseignées par les Pères. Son livre est un incomparable répertoire auquel il faudra sans cesse recourir, même si l'on devait le contredire ou le compléter sur des points de détail.

VI. — Bien peu de travailleurs connaissent la littérature géorgienne. Et je suis sûr que rares sont déjà ceux qui se doutent de son existence. Pourtant cette littérature est des plus intéressantes qui soient, et pour les études patristiques, elle fournit un appoint qu'on ne saurait négliger.

Sans doute on y trouve, au cours de la période patristique, peu de travaux originaux. Le christianisme a été prêché assez tard en Géorgie, puisque, d'après la tradition, c'est seulement au IVe siècle que le pays a été converti. A peine est-il besoin d'ajouter que, devenus chrétiens, les Géorgiens ont eu pendant longtemps, à demander à leurs voisins, grecs ou syriens, les livres dont ils avaient besoin. Aussi la première littérature géorgienne est-elle surtout une littérature de traduction. Mais par elle ont été conservés bien des ouvrages que nous ne connaissons plus autrement et un plus grand nombre d'autres écrits dont nous ne possédions que des textes insuffisants.

L'hagiographie est particulièrement riche en ouvrages originaux qui racontent l'histoire des saints locaux, par exemple

1. J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sitten-lehre zur Ethik der Stooa*; in-8° de xx-525 pages; Munich, M. Hueber, 1933.

celles de sainte Nine, des neuf garçons de Kola, du proto-martyr Rajdéni, de sainte Chouchanik, de saint Abo, etc. Tous ces personnages sont illustres dans leur pays : nous les ignorons pourtant, et nous nous laissons ainsi priver d'édifiants récits.

Avec une science peu commune, M. J. Karst, professeur de langues orientales à l'Université de Strasbourg, vient de mettre à notre disposition un précieux manuel de la littérature géorgienne chrétienne, qui paraît dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*[1]. L'auteur ne s'est pas proposé de faire un ouvrage technique à l'usage des spécialistes ; mais, selon le plan général de la collection, il a voulu faire connaître au grand public une province à peu près inexplorée de la littérature chrétienne. Il faut l'en remercier de tout cœur, et souhaiter qu'après avoir lu son livre, quelques-uns du moins soient tentés de se mettre à l'étude de la langue et de la littérature géorgiennes. Leurs efforts ne seront pas stériles.

VII. — En 1909, paraissait dans la collection des Pères grecs de Berlin, le troisième et dernier volume des œuvres de Clément d'Alexandrie. L'éditeur, M. O. Staehlin, annonçait dès lors à ses lecteurs la prochaine publication d'un index détaillé, qui faciliterait l'usage des volumes de texte et permettrait enfin aux chercheurs une étude approfondie de la pensée de Clément. Il a fallu vingt-cinq ans pour que la promesse devienne une réalité ; et c'est seulement en octobre 1934 qu'a été publié le premier fascicule de l'index si impatiemment attendu[2]. Encore sommes-nous loin d'avoir ici le travail complet, et nous serions menacés de ne l'avoir jamais si le nombre des souscripteurs ou des acheteurs de ce premier fascicule demeurait insuffisant. Tels sont les résultats de la crise au milieu de laquelle tout le monde se débat aujourd'hui. Il est cependant permis d'espérer que la menace ne se réalisera pas, et que nous aurons, sans trop tarder, le précieux index de la langue de Clément, si désiré par les travailleurs.

Tel quel, le fascicule déjà paru comprend quatre listes : liste des citations (Ancien et Nouveau Testament ; écrivains ecclésiastiques et hérétiques ; écrivains profanes) ; liste des témoignages

1. J. Kart, *Littérature géorgienne chrétienne* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses) ; in-16 de 178 pages ; Paris, Bloud et Gay, 1934.

2. *Clemens Alexandrinus, vierter Band : Register*, 1, herausgegeben von O. Staehlin ; in-8 de VIII-196 pages ; Leipzig, Hinrichs, 1934. Prix de souscription, 16 mark.

(citations de Clément faites par les écrivains postérieurs) ; liste des *initia*, pour les fragments et extraits de Clément et les fragments inauthentiques ; liste des noms propres. On devine à peine la multitude de renseignements qui sont contenus dans ces listes, surtout dans la dernière qui couvre à elle seule 125 pages : c'est vraiment toute l'histoire de l'antiquité qui repasse devant les yeux du lecteur, tant était variée l'érudition de Clément, et tant est grand le nombre des personnages qu'il a l'occasion de citer dans ses écrits.

VIII. — On a déjà beaucoup écrit sur Clément d'Alexandrie. On ne cesse pourtant pas de s'intéresser à lui, et l'on a raison, car il demeure un des représentants les plus complets du christianisme hellénisé qui, à la fin du IIe siècle, paraît avoir eu une si brillante fortune à Alexandrie. Les recherches de M. J. MUNCK sur Clément d'Alexandrie[1] ne nous font pas encore pénétrer dans l'étude de sa pensée et de son enseignement, car elles sont d'ordre purement littéraire, mais elles nous renseignent sur les caractères de son œuvre et sur les maîtres dont il a subi l'influence. Les problèmes qu'elles posent sont des plus intéressants, et les solutions qu'elles apportent sont en quelques points de nature à bouleverser bien des positions qui paraissaient solidement assises.

On sait que nous possédons de Clément trois grands ouvrages : le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates*. On n'ignore pas non plus que le *Pédagogue* continue le *Protreptique* et qu'il devait être suivi, dans la pensée de Clément, d'un nouveau traité intitulé *Le Maître*. Quelques auteurs pensent que les *Stromates* ne sont pas autre chose que ce troisième traité. D'autres, frappés de la différence d'allure qui existe entre les deux premiers écrits d'une part et les *Stromates* de l'autre, déclarent que Clément n'a pas pu réaliser son projet et que les *Stromates* sont une collection de matériaux, de notes, de documents, plus ou moins mis en ordre. D'autres encore retiennent l'attention sur le soin — assez relatif d'ailleurs — avec lequel semblent composés les cinq premiers *Stromates*, et le désordre, voire les contradictions qu'on peut relever dans les deux derniers. Ils concluent

1. Johannes MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (*Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte*, 2) ; in-8° de VIII-231 pages ; Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

que ceux-ci seulement contiennent ce qu'on pourrait appeler les fonds de tiroir de Clément et qu'ils représentent sans doute des pensées qui ne sont pas les siennes, mais celles des maîtres qu'il a entendus ou même des hérétiques qu'il se proposait de réfuter.

M. Munck reprend l'examen du problème et il apporte une solution assez nouvelle. Il croit que décidément il est impossible d'identifier les *Stromates* avec *le Maître*, que Clément n'a sans doute jamais écrit, mais il estime que les *Stromates*, à elles seules, constituent une seconde trilogie, donc un tout complet, qui reprend d'un autre point de vue les thèmes envisagés ou prévus dans la première. L'hypothèse est intéressante et mérite d'être étudiée de près. Elle se heurte, il est vrai, à une difficulté : non seulement Clément ne parle nulle part de cette seconde trilogie, mais il reste bien difficile de trouver dans les *Stromates* un véritable plan. M. Munck s'y essaie, après tant d'autres, et, naturellement, il découvre une sorte de suite dans l'exposé touffu de Clément ; mais il reconnaît lui-même que le genre littéraire auquel appartiennent les *Stromates* permet toutes sortes de gloses, de parenthèses, de digressions, si bien qu'il est difficile de parler encore d'un plan.

Le problème des œuvres de Clément retient ensuite l'attention de M. Munck. Le problème a été naguère renouvelé par les études de Collomp et de Bousset, dont les hypothèses ont obtenu assez généralement la faveur des critiques. M. Munck n'hésite pourtant pas à les écarter. Il ne croit pas que l'on puisse raisonnablement refuser à Clément les passages dans lesquels la philosophie grecque est tournée en dérision, tandis que ceux où elle est citée avec éloge lui appartiendraient en propre. Il ne pense pas davantage qu'il soit permis de retrouver des traces de l'enseignement de Pantène dans les œuvres de Clément. Sans doute Pantène a été le maître de Clément, mais on ne peut rien affirmer d'autre sur lui, et on n'a pas le droit en particulier de représenter Clément comme son successeur à la tête de l'école d'Alexandrie, pas plus d'ailleurs qu'on ne peut faire d'Origène le successeur de Clément. Il y a là, sur l'école d'Alexandrie, des vues curieuses, sur lesquelles il faudra revenir. S'il n'est guère possible de marquer ce que Clément doit à tel ou tel maître, on doit pourtant, pour le comprendre, le replacer dans son milieu ; c'est par cette étude, assez brève d'ail-

leurs, que s'achève le livre très suggestif et, à bien des égards, très neuf de M. Munck.

IX. — Peu à peu s'élève l'édition critique des œuvres de Tertullien. On sait que, depuis très longtemps, le *Corpus* de Vienne a fait paraître les premiers volumes d'une édition satisfaisante et que, depuis très longtemps aussi, l'œuvre est interrompue. En différents pays, de courageux travailleurs s'efforcent actuellement de publier les traités qui manquent encore au *Corpus*, de manière à combler l'une des lacunes les plus vivement senties par les philologues autant que par les historiens.

Nous avons eu déjà l'occasion de signaler ici l'édition du *De spectaculis* préparée par M. A. Boulanger, et celle du *De baptismo* due à l'activité infatigable du R. P. d'Alès. Voici maintenant que paraissent, sous la signature de M. J. Marra, le *De fuga in persecutione* et le *De pallio*[1].

On pourrait se demander pourquoi ces deux traités sont ainsi rapprochés, car ils n'ont aucun point commun et ils appartiennent à des époques différentes de la vie de Tertullien. Le *De Pallio* pourrait être un des premiers écrits de l'apologiste : c'est, on le sait, un playdoyer à moitié ironique, à moitié sincère, en faveur du manteau de philosophe que l'auteur a continué à porter après sa conversion. Ce petit livre reste encore énigmatique malgré les efforts des commentateurs et son texte même soulève de nombreux problèmes. Le *De fuga* date des années 211-212, c'est-à-dire d'un temps où la persécution avait recommencé à faire rage. Tertullien n'hésite pas à condamner sans réserve ceux qui s'appuient sur la parole de l'Evangile pour fuir et se cacher ; il est permis d'avouer que son argumentation aurait à nos yeux plus de poids si nous parvenions à savoir comment ce fougueux champion de l'héroïsme a pu lui-même échapper au martyre.

L'édition de M. Marra est purement critique ; c'est dire que si elle vise à fournir un texte aussi bon que possible, elle s'abstient de tout commentaire. L'éditeur s'est lui-même habituellement gardé d'introduire dans le texte des corrections ou des conjectures : tout son travail critique est rejeté dans les notes où l'on pourra utilement le consulter. Quant au texte, il reproduit d'une manière fidèle les données de la tradition manuscrite. Aux témoins

1. Quinti Septimii Tertulliani, *De fuga in persecutione*, *De pallio* recensuit J. Marra ; Turin, Paravia, 1932 ; in-12 de xix-104 pages ; 9 lire.

déjà utilisés par ses devanciers, M. Maurra peut ajouter quelques *codices* dont la collation n'avait pas encore été faite. Il accorde en particulier une grande estime à un manuscrit de Florence (*Naz. Magliab*, VI, *q*. 527 *ins*.), déjà signalé par Oehler et Kroymann. Ajoutons que d'excellents *indices* des noms propres, des mots et des locutions remarquables, des matières principales, facilitent l'usage de cette édition et achèvent de lui donner toute sa valeur.

X. — Voici vingt-cinq ans, M. B. POSCHMANN publiait une étude sur l'Eglise et la primauté romaine d'après les œuvres de saint Cyprien. Cette étude, très remarquée, fut le point de départ d'une série de recherches et de discussions. Parmi ceux qui entrèrent dans la lice, Hugo Koch se distingua entre tous par la violence de ses attaques contre l'orthodoxie du grand évêque de Carthage ; mais, si passionnées qu'elles pussent être, les publications de Koch n'en contenaient pas moins des arguments nouveaux, des critiques ingénieuses et précises. La connaissance de la véritable position prise par saint Cyprien a été largement accrue par ces controverses.

Aujourd'hui, M. Poschmann revient à ses études d'il y a vingt-cinq ans, et il publie, sous le titre d'*Ecclesia principalis*, une revision de son ancien travail[1]. Son nouveau livre étudie d'abord un certain nombre d'expressions classiques, et, avant tout, la formule de Tertullien dans le *De pudicitia : Ecclesia Petri propinqua*. D'après lui, toute Eglise serait *Petri propinqua*, et non pas seulement l'Eglise romaine. Cette conclusion se rattache à l'attribution du célèbre édit d'absolution à Agrippinus de Carthage : il semble que de plus en plus les critiques se rallient à cette idée, naguère abandonnée. Vient ensuite l'examen de formules proprement cyprianiques : *Ecclesia super Petrum fundata ; Primatus Petri ; Petri cathedra atque ecclesia principalis*. Nous ne saurions entrer ici dans le détail des discussions. Retenons seulement que, d'après Poschmann, Pierre n'est pas uniquement le symbole de l'unité, car le même épiscopat, possédé dans sa totalité par chaque évêque, lui a été remis d'abord. Il en est le fondement réel et l'origine. Par suite, il possède bien la primauté, et cette pri-

1. B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis*. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. Breslau, O. Borgmeyer, 1933 ; in-8° de 107 pages ; 4 mark 50.

mauté a passé à ses successeurs, mais elle n'appelle pas le droit à l'obéissance : elle est « dépendance sacramentelle intérieure ». Les derniers chapitres du livre éclairent ces discussions ; ils sont relatifs au *De unitate ecclesiae*, aux relations de Cyprien avec Rome, au dogme de la primauté selon saint Cyprien.

XI. — Voici près de vingt ans que Dom Germain Morin a cherché à attirer l'attention des travailleurs sur un ouvrage intitulé *Consultationes Zacchaei* et Apollonii et jusqu'alors assez oublié dans la Patrologie latine de Migne où il a trouvé place. Dom Morin concluait son étude en affirmant que les *Consultationes* avaient pour auteur l'apologiste du IVe siècle Firmicus Maternus, et que celui-ci pourrait bien avoir encore composé le canon de la messe[1]. Cette seconde conclusion ne pouvait pas manquer d'être remarquée ; elle le fut en effet et trouva un contradicteur habile en la personne de Mgr Batiffol[2]. Malgré tout, l'article de Dom Morin, publié en pleine guerre dans une revue allemande, fut loin d'avoir le retentissement qu'il méritait ; on continua à porter peu d'attention aux *Consultationes*.

Aujourd'hui Dom Morin revient à la charge, et il le fait de la meilleure manière qui soit en publiant une édition critique, la première, des *Consultationes*[3]. Le savant éditeur connaît l'existence de sept manuscrits de cet ouvrage : il n'a pu à vrai dire en consulter que cinq, car l'un d'entre eux est trop abîmé par l'âge pour qu'on puisse encore le déchiffrer, et l'autre a, semble-t-il, disparu ; mais nous n'avons pas à nous attrister de ces lacunes dans son information, car du manuscrit illisible nous possédons une copie, et du manuscrit perdu, Dom Martène a collationné les variantes, si bien qu'en définitive l'édition nouvelle utilise toutes les ressources connues jusqu'à présent.

Il est inutile de dire le soin avec lequel nous est présenté le texte des *Consultationes*. Rien de ce que publie Dom Morin n'offre la moindre lacune ou la moindre négligence. Comme il

1. G. Morin, *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus, Die Consultationes Zacchaei et Apollonii*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXXVII, 1916, p. 229-266.

2. P. Batiffol, *Le canon de la messe a-t-il Firmicus Maternus pour auteur*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 113-126.

3. *I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii* ad normam *codicum recognitas actis adnotationibus criticis et indicibus edidit* Germanus Morin, O. S. B. (*Florilegium patristicum*, fasc. 39) ; in-8° de IV-134 pages ; Bonn, Hanstein, 1935. 5 mark 80.

s'agit simplement d'une édition, nous ne sommes pas surpris de ne trouver ici aucune note : au plus un index spécial signale-t-il les principales ressemblances de vocabulaire et de style relevées entre les œuvres authentiques de Firmicus Maternus et les *Consultationes.* L'éditeur espère de la sorte fournir aux travailleurs la preuve de son opinion touchant l'identité d'auteur. Je ne puis, pour ma part, m'empêcher de trouver un peu étroite la base de recherches qui nous est ainsi fournie. Il y a assurément des cas où les rapprochements linguistiques et stylistiques apportent une preuve à peu près décisive, et parmi ceux qu'indique Dom Morin plusieurs méritent l'attention ; mais d'autres paraissent assez peu caractéristiques : le mot *credulitas* par exemple ne se trouve-t-il pas chez bien d'autres auteurs que chez Firmicus Maternus ? les expressions *manus dare, temporum spatia, dispositio divina* lui sont-elle particulières ?

Si l'on passe, de l'examen du style, à celui des idées, il semble qu'il y ait quelques difficultés à attribuer les *Consultationes* à un écrivain qui, en 346, date vraisemblable du *De errore profanarum religionum*, ne devait plus être de la première jeunesse. Notons seulement deux points de détail. Les *Consultationes* signalent les principales hérésies contre lesquelles il faut lutter : les manichéens, Marcion, Photin, Sabellius, les patripassiens, Arius, les Novatiens. Aucune de ces erreurs n'est postérieure au IVe siècle ; mais il est permis de remarquer que l'auteur connaît bien mal les Sabelliens puisqu'il leur reproche d'abord de nier la divinité du Saint-Esprit et de lui attribuer le titre de don, plutôt que celui de donateur, ce qui nous reporte au plus tôt au temps des controverses pneumatomaques, après 360. Les Novatiens paraissent avoir été assez oubliés de l'Occident au IVe siècle, jusqu'à ce que Pacien de Barcelone ait été amené à répondre à l'un d'eux, Sympronianus et à remettre leur hérésie en pleine lumière : les *Consultationes* auraient-elles le mérite d'avoir attiré l'attention sur cette secte assez obscure ? Peut-être serait-il intéressant de comparer ces chapitres sur les hérésies au dialogue de Vigile de Thapse *Contra Arianos Sabellianos et Photinianos.*

D'autre part, les *Consultationes* insistent assez longuement sur la vie monastique. Elles connaissent des ascètes qui se contentent de faire vœu de virginité, et qui continuent à vivre dans le monde, d'autres qui, tout en habitant dans les villes et en restant séparés les uns des autres, se réunissent pour prier, parti-

culièrement au cours des vigiles nocturnes ; d'autres enfin qui se réfugient dans les déserts, où ils mènent la vie solitaire et où ils ont sans cesse à lutter contre les démons. On peut se demander si, vers 350, l'Occident connaissait déjà toutes ces distinctions et y attachait l'importance que semblent leur reconnaître les *Consultationes*[1].

Ces remarques, faites en passant, sont peut-être sans grande valeur. Elles voudraient du moins montrer quelque chose de l'intérêt que présente la lecture attentive des *Consultationes*. L'ouvrage se divise en trois livres : le premier est plutôt d'ordre apologétique et répond aux objections que l'on peut faire à la divinité du Christ, à la date tardive de l'incarnation, à la résurrection des morts, à la vanité des idoles, au culte des images impériales, à l'existence et à l'activité des démons, au malheur des justes, etc. Le second livre est plutôt théologique : il insiste sur la divinité du Saint-Esprit, sur le réalisation des prophéties par le Christ et sur la valeur de la loi juive, sur les hérésies dont il donne la réfutation. Enfin le troisième livre traite surtout des questions morales : de la perfection chrétienne, de la vie monastique, de la fin du monde et du jugement général. On a ainsi une espèce de Somme de la doctrine chrétienne ; et il est facile de deviner la richesse d'un pareil ouvrage.

La question de son origine est évidemment importante, puisque nous devons tenir à le dater d'une manière exacte et à en connaître la patrie. Elle n'est cependant pas la seule, et alors même que nous ne devrions pas la résoudre comme Dom Morin, nous garderions au grand savant qu'il est toute notre reconnaissance, pour nous avoir permis de lire en un très bon texte un ouvrage trop oublié.

XII. — Prudence est peut-être le plus grand des poètes chrétions de l'antiquité. On a pu le comparer à Virgile et à Horace : si insuffisantes que soient toujours les comparaisons, celle-ci n'a rien d'exagéré si l'on tient compte des conditions dans lesquelles

1. Mgr Batiffol, *art. cit.*, p. 120, écrit : « En conclusion, nous estimons certain que les *Consultationes* ne sont pas du v[e] siècle, mais du iv[e] et nous sommes reconnaissants à Dom Morin de l'avoir mis en lumière. Il nous semble probable que les *Consultationes* sont postérieures à 351, postérieures à 370 et 383, et vraisemblablement de 384 ». Cette conclusion est peut-être un peu trop précise, mais la fin du iv[e] siècle reste la meilleure époque.

l'auteur chrétien a rédigé son œuvre. Prudence est pourtant un oublié, presque un méconnu. A peine les prêtres qui récitent le bréviaire savent-ils que quelques-unes des plus belles hymnes de notre liturgie lui appartiennent : celle des *Laudes* du mardi : *Ales dici nuntius ;* celle des *Laudes* du mercredi : *Nox et tenebrae et nubila ;* celle des *Laudes* du jeudi : *Lux ecce surgit aurea ;* celle des saints Innocents : *Salvete, flores martyrum.* Les autres ignorent jusqu'à son nom, malgré les tentatives qui sont faites de temps à autre pour rappeler son souvenir.

M. Maurice LAVARENNE, professeur au lycée de Reims, vient de faire un nouvel essai destiné à tirer Prudence d'un injuste oubli, et il lui a consacré deux thèses de doctorat qui méritent d'être remarquées.

La première de ces thèses, la plus volumineuse, pusqu'elle ne compte pas moins de 687 pages, a pour objet la langue de Prudence[1]. Elle a été suggérée à l'auteur par une remarque de M. de Labriolle qui signalait naguère cette étude linguistique et grammaticale comme présentant un réel intérêt ; elle lui a été facilitée par la récente apparition, dans le *Corpus* de Vienne, de l'édition critique, due à M. Bergman, des œuvres de Prudence.

Il est à prévoir que cette thèse, malgré l'érudition considérable dont elle témoigne, trouvera peu de lecteurs. Des études aussi minutieuses que celle-ci sont faites pour être consultées par des spécialistes et non pour être lues d'un trait par des profanes. On peut même se demander si elles rendent des services proportionnés à la peine qu'elles ont coûtée. Il est utile d'étudier par exemple la langue de Tertullien : celui-ci est le premier des grands écrivains chrétiens de langue latine ; il a par ailleurs un incontestable talent d'orateur et de polémiste ; il introduit dans la circulation des mots, des formules, des tournures, qui lui survivront et qui, dans une certaine mesure, caractériseront le latin d'Eglise. De même, il est utile d'étudier la langue de saint Grégoire de Tours : le pieux historien des Eglises de Gaule est le dernier représentant du latin classique, il l'est encore plus de désir que de réalité, car en fait, il écrit en une langue déjà décomposée, désorganisée, qui annonce les parlers romans ; il le sent et il en souffre ; mais pour nous, cette langue, témoin d'une époque

1. M. LAVARENNE, *Etude sur la langue du poète Prudence* ; in-8° de XXIV-687 pages. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1933; 100 francs.

de transition, présente le plus vif intérêt. On ne saurait dire la même chose de la langue d'un homme comme saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Prudence : ces grands écrivains, formés dans les écoles des grammairiens et des rhéteurs, restent naturellement fidèles, dans toute la mesure du possible, aux traditions classiques, et ceux qui étudient leur langue se voient contraints de reconnaître que, somme toute, ils n'ont rien apporté de très neuf, ni dans le vocabulaire, ni dans la syntaxe.

Sans doute de tels travaux continuent à faire le plus grand honneur à leurs auteurs. Et c'est de tout cœur que nous féliciterons M. Lavarenne de l'application érudite avec laquelle il a étudié la langue de Prudence. Les philologues trouveront bien des détails à glaner dans son ouvrage. Les autres liront du moins avec beaucoup d'intérêt les pages consacrées au style de Prudence. S'il est vrai que, suivant une formule célèbre, le style c'est l'homme même, on retrouve dans le style de Prudence le chrétien lettré, le patriote romain, l'Espagnol de la fin du IVe siècle, au total, une figure curieuse et sympathique qui se dresse devant nous, encore toute vivante et toute vibrante. Grand seigneur désabusé, Prudence n'a publié que fort tard son œuvre poétique : il avait cinquante-sept ans, nous apprend-il lui-même, lorsqu'il commença à louer Dieu dans ses vers. Nous ne savons pas avec certitude, bien que ce soit très probable, s'il avait auparavant composé des poésies profanes. Seules nous sont parvenues les œuvres pieuses de sa vieillesse, et celles-ci trahissent un véritable chrétien : « Figure curieuse, bien caractéristique de son époque, sympathique malgré ses défauts, notre poète se place au seuil des temps nouveaux comme un intermédiaire entre l'antiquité classique et la littérature cléricale du moyen âge. Il reflète les préoccupations complexes, les goûts parfois bizarres de ses contemporains, chrétiens et lettrés. Si son œuvre ne représente plus à nos yeux une création esthétique de grande valeur, du moins constitue-t-elle un témoignage historique dont l'intérêt n'est pas négligeable. » (p. 604 sq.)

XIII. — La seconde des thèses de M. LAVARENNE a pour objet la *Psychomachie* de Prudence[1]. Le terme de psychomachie signifie

1. LAVARENNE, *Prudence*, *Psychomachie* (*Batailles dans l'âme*). Texte, traduction, commentaire, avec une introduction historique, in-8° de 250 pages. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie; 1933; 20 francs.

combats dans l'âme, et le poème qui porte ce titre est en effet consacré à décrire les batailles qui se livrent sans cesse entre les vices et les vertus. Tour à tour, la foi triomphe de l'idolâtrie, la chasteté égorge la luxure, la patience résiste aux attaques de la colère ; la vanité, après avoir tourné en dérision l'humilité, finit par tomber dans un fossé creusé par la tromperie, et l'humilité n'a plus qu'à lui couper la tête, la sensualité, par ses paroles captivantes, est sur le point de triompher des vertus, mais la sobriété ranime leur courage un instant déconcerté et tue la redoutable ennemie. En vain l'avarice prend-elle sa place et essaie-t-elle de se couvrir du voile honorable de l'économie : la charité la met en déroute. La discorde n'est pas plus heureuse dans ses tentatives pour désunir le chœur des vertus. Finalement, la foi et la concorde, auxquelles sont dus les derniers triomphes, adressent un beau discours à leurs sœurs et entreprennent la construction d'un temple magnifique au Christ.

On connaît bien le genre allégorique dont la *Psychomachie* est un authentique spécimen. De tout temps, il a été cultivé : le livre des Proverbes met en scène la sagesse et la folie, Hercule hésite entre le vice et la vertu. Innombrables sont les moralistes et les poètes qui ont employé cette méthode pour enseigner la vérité et convertir les âmes. Dans son introduction, M. Lavarenne rappelle un bon nombre des prédécesseurs et des successeurs de Prudence : il ne serait pas très difficile d'allonger encore la liste qu'il fournit. Sans doute, de telles allégories restent froides ; elles ne réussissent plus à nous passionner et nous sommes loin d'éprouver pour elles l'intérêt des contemporains de Prudence ; pourtant la *Psychomachie* se laisse lire sans ennui. Elle tient dans l'histoire littéraire et dans l'histoire de l'art une place capitale ; c'est elle qui a inspiré, avec beaucoup d'écrivains, les artistes médiévaux qui ont sculpté les vertus et les vices sur les façades de nos vieilles cathédrales. Si nous admirons encore les figures grimaçantes des vices, les visages souriants et apaisés des vertus, qu'ils ont patiemment reproduites, nous ne devons pas oublier que les conceptions de Prudence sont au point de départ de leur travail.

M. Lavarenne rappelle, dans son introduction, les origines et les destinées de la littérature allégorique. Puis il nous donne le texte, la traduction et le commentaire de la *Psychomachie*. Disons seulement que le texte est, à peu de chose près, celui de Bergman ; que la traduction est aussi littérale que possible, ce qui

lui donne parfois un peu de lourdeur, mais ce qui nous permet de suivre facilement le texte ; enfin que le commentaire, surtout grammatical et linguistique, donne à l'occasion tous les renseignements historiques que l'on peut désirer. Il faut souhaiter à à M. Lavarenne et à Prudence de nombreux lecteurs. Si froide qu'elle nous paraisse, la *Psychomachie* est traversée par un véritable souffle poétique : les moralistes ne seront pas les seuls à profiter de son étude.

(*A suivre.*)

G. Bardy.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — L'Académie française contre P. Claudel

Ainsi l'Académie française ayant à choisir entre un romancier de second ordre, Claude Farrère et l'un des plus grands poètes de tous les temps, Paul Claudel, n'a pas hésité, elle a choisi l'écrivain de second ordre, dont l'œuvre n'est pas d'ailleurs sans appeler les plus grandes réserves du point de vue moral. Et il se trouve que ce poète, grand diplomate, est un catholique notoire, que toute son œuvre est une apologie du catholicisme ! Cela n'a pas empêché deux romanciers, eux aussi catholiques, de mener campagne contre lui, avec une passion digne d'une meilleure cause. Ce n'est pas non plus sans tristesse qu'on a vu les mêmes académiciens élire presqu'à l'unanimité un écrivain aussi notoirement agnostique et voltairien que M. Jacques Bainville, le type même de l'historien « marxiste », dit justement M. Borne dans SEPT ; il est vrai que Bainville est un des maîtres de l'*Action française*..., Scandaleuse à nos yeux de catholiques, cette triple élection dont Claudel fut exclu, ne l'est pas moins sur le terrain proprement littéraire, et ajoutons-le sur celui de la propagande française à l'étranger. Quelle étrange conception du « nationalisme » ! Nous y voyons, quant à nous, l'indice d'un déplorable état d'esprit dans certains « milieux bien-pensants », qui veulent bien plutôt se servir du catholicisme que le servir... Hâtons-nous d'ajouter qu'il convient de rendre hommage aux dix académiciens qui ne se laissèrent pas séduire par les intrigues des salons ou les séductions d'une grande Revue.

On n'est pas étonné d'y trouver, aux côtés de notre éminent directeur, des chrétiens éprouvés comme MM. F. Mauriac et Goyau, et des hommes qui, une fois de plus, ont su mesurer la vraie grandeur, comme le maréchal Pétain et le général Weygand.

E. D.

II. — La réglementation de la prostitution en France

L'aspect moral de la question

Depuis sa création, l'Union des Associations de Défense de la moralité publique a mis au premier plan de son programme et de ses études la suppression du système équivoque et scandaleux de la « Réglementation administrative de la prostitution », qui reconnaît comme légitime la profession de « prostituée » et l'existence des maisons de prostitution, contrôlées par la police des mœurs avec l'assistance de ses médecins.

Ce système ne date que de la Révolution et du Premier Empire. Pendant presque tout l'Ancien Régime (et particulièrement depuis les Etats Généraux de 1560 jusqu'à la Révolution), la prostitution était considérée en France comme un délit juridique. Donc, non seulement elle n'était pas réglementée, mais elle était interdite en droit et sévèrement punissable. En fait, il y eut parfois des fléchissements dans la surveillance et dans les sanctions. Mais tel était bien le droit. L'état présent est donc une régression vers l'immoralité, vers le paganisme, et doit être absolument détruit.

La « prostitution réglementée » est : 1° illégale ; 2° injuste ; 3° immorale ; 4° la cause principale de la traite des femmes ; 5° nettement contraire à tout principe religieux, familial, civique et même à tout principe d'hygiène. Elle tue par millions les âmes et les corps et, loin de diminuer la propagation de maladies honteuses, elle tend à l'aggraver.

I. Elle est illégale, car elle ne repose sur aucun droit écrit, mais seulement sur des coutumes arbitraires, qui attribuent un pouvoir absolu, discrétionnaire, au Préfet de police et aux Maires, sans aucune des garanties légales qui sont données aux citoyens en toute autre matière.

II. Elle est injuste, car elle n'atteint que la femme.

III. Elle est immorale.

Elle est fondée sur une équivoque de principe qui entraîne, en fait, les plus graves conséquences.

L'équivoque est qu'elle semble consacrer officiellement la prostitution. Pour l'opinion populaire, tolérance est synonyme d'approbation et presque d'encouragement.

Le sens moral du peuple est ainsi perverti. Il est malheureusement trop naturel que l'on en vienne à considérer comme légitime ce qui est admis et organisé par l'autorité civile.

En fait, les tolérances créées par la réglementation offrent aux faibles, aux lâches et aux vicieux des facilités et des occasions d'abdication de la volonté qui ne se produiraient pas sous un régime de stricte interdiction.

IV. Sans la prostitution réglementée, la traite des femmes, nationale et internationale, n'aurait pas lieu d'exister. La Société des Nations ne cesse de demander, chaque année, la suppression des maisons de tolérance aux quelques pays qui les ont encore, parce que, d'après les études les plus précises, ces maisons sont la cause principale, de ce fléau de notre temps que l'on appelle la « traite des femmes ».

V. *a*) Au point de vue sanitaire, il est certain que la réglementation policière est une illusion et un mensonge. Les autorités médicales les plus hautes de tous les pays, l'ont surabondamment proclamé. La réglementation n'atteint qu'un nombre infime de prostituées. Elle fait fuir les femmes qui sont les plus dangereusement malades ; elle n'a aucun effet sur l'homme contaminé. A supposer que, dans quelque cas, elle supprime des causes de contagion, elle les multiplie immensément en donnant un accroissement énorme à l'immoralité.

b) La réglementation multiple, loin de les supprimer, la prostitution dite clandestine, les attentats aux mœurs, les racolages éhontés dans la rue. C'est ce que constatent tous les observateurs impartiaux.

c) Les maisons de débauche portent atteinte à la dignité humaine. C'est, en effet, une atteinte intolérable à cette dignité que des tenanciers avides de lucre, puissent exploiter ainsi la misère matérielle de pauvres filles ou même leur instinct pour le vice. Car, si grande que soit leur déchéance, il reste toujours qu'elles ont une âme.

d) A tous les points de vue, en ce qui concerne la femme, le

système réglementariste est extrêmement cruel : il l'avilit, il l'exploite, il profite de sa pauvreté ou de ses mauvaises tendances, il la plonge ou la maintient dans l'abjection la plus profonde. Il est essentiellement contraire à la charité, qui incite les hommes à protéger les êtres faibles, à les relever de leurs chutes, et leur fait honte de s'en servir pour des fins égoïstes.

On comprend donc, devant l'échec total du système, que presque tous les pays civilisés (dont 17 en Europe) l'aient aboli. En France, ce système honteux ne tient plus que pour deux raisons : d'abord, à cause de l'ignorance de la masse honnête de la population, et ensuite parce qu'une multitude d'intérêts inavouables se coalisent pour le maintenir. Il procure, en effet, d'immenses profits à ceux qui en sont les bénéficiaires et tout d'abord aux tenanciers et exploiteurs des maisons de prostitution, sans excepter les complices avoués ou inavoués qu'ils rencontrent dans bien des milieux. On sait à quelles collusions infâmes ce système a conduit.

D'ailleurs, le Syndicat des trafiquants, tenanciers et traitants, très bien organisé, riche, disposant d'influences considérables, fait tout ce qu'il peut pour entretenir la masse honnête dans l'ignorance de la question.

C'est pourquoi nous invitons tous les catholiques, et tout particulièrement ceux qui sont désignés par leur responsabilité sociale, familiale, morale, à agir de tout leur crédit et de toute leur influence pour obtenir que les autorités administratives fassent leur devoir comme il a déjà été fait dans bon nombre de localités.

III. — Mère Mariana de Jésus[1]

Seule, sans doute, une plume sacerdotale pourrait analyser dignement l'ouvrage consacré par un jeune religieux à une Carmélite, en qui Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus eût salué une très chère aînée. Vide, ou à peu près, de tout événement, cet ouvrage est essentiellement l'histoire d'une Ame. De cette âme qui, d'abord et sans effort apparent, atteint les sommets les plus élevés, on nous révèle surtout le colloque presque ininterrompu qu'elle entretient avec le Maître, ou, avec d'autres, sous les regards du Maître et le concernant presque Lui seul. Et, parce que la discrétion

1. G. Horn, *Mère Mariana de Jesus* (Beauchesne, éditeur).

impose ici la réserve, là le silence, — Mère Mariana est morte il n'y a pas cinq ans —, les circonstances manquent parfois que réclamerait la curiosité du lecteur moyen. Mais si vous acceptez d'ignorer les faits matériels qui constitueraient une biographie proprement dite, quelle ample moisson spirituelle vous pourrez recueillir ! Quitte à ne pas en percevoir tout le détail, vous admirerez ce perpétuel prodige d'une âme s'épanouissant dans la souffrance, et de la résignation, fleurissant en action de grâce. « *Fiat, Deo, Gratias, Alleluia* », trois mots chers à Mère Mariana, et qui furent pour ainsi dire, les degrés de son ascension spirituelle. Et cette autre formule, humainement illogique, mais d'une si profonde vérité surnaturelle : « Il y a plus de roses, *puisqu'*il y a plus d'épines ».

Dans cet apparent renversement des valeurs, rien de ce qu'une critique inintelligente appellerait le dolorisme, mais découverte émerveillée, acceptation tendre et joyeuse d'un ordre supérieur, où la nature s'élève, se purifie, s'exalte et s'enrichit au delà de toutes les possibilités humaines. De fait, et dans ses plus cruels renoncements, Mère Mariana n'a rien perdu de ses qualités premières, et dans son incessant effort vers une sainteté virile, demeura une femme de la plus exquise délicatesse.

C'est ce que fait très bien sentir celui qui nous présente ici son journal et ses cahiers de retraite. Lui-même ne l'a connue que par ces documents posthumes. Mais il n'avait pas besoin d'autres témoignages. Esprit intuitif, propre aux plus hautes spéculations philosophiques et peut-être à mieux encore, le Père G. Horn se trouvait de plain-pied avec celle qui fut, sans le savoir, un poète, une mystique et peut-être une sainte. A cette intelligence paternelle, la souffrance l'avait préparé. Promis, semblait-il, au plus bel apostolat intellectuel, le P. Horn devint de bonne heure un infirme condamné à une demi-inaction. Renoncer à toute ambition humaine, c'est pour un religieux chose facile ; mais renoncer à ce qu'il croyait sa vocation, quel déchirement ! Pour y avoir généreusement consenti, le P. Horn mérita de se voir révéler à lui-même, puis de révéler aux autres une de ces grandes âmes qui élèvent le monde en s'élevant elles-mêmes. Puis cette œuvre réalisée, lui-même s'éteignit deux ans après celle dont il avait été pour ainsi dire le très humble secrétaire.

Car, — et ce n'est pas le moins admirable de cette rencontre spirituelle, — le P. Horn a si bien compris Mère Mariana, en elle

il a si parfaitement aimé une « amie du bon Dieu », qu'il n'a éprouvé, semble-t-il, aucune difficulté à s'effacer derrière elle. N'étaient les guillemets nécessaires, on discernerait mal la part de Mère Mariana et celle de son biographe. Entre les deux voix qui se succèdent, l'accord est si parfait que l'on croirait à un long solo coupé seulement de quelques silences. Mais cet effacement même du portraitiste fait qu'on désire le connaître mieux et l'on revient à la notice, si brève et si pleine, que lui consacre, en tête du volume, un de ses anciens maîtres. Alors on distingue mieux le peintre et son modèle, mais on ne les sépare plus ; et c'est là le bienfait inattendu de ce livre d'offrir à notre respect ému, à notre admiration deux âmes dignes l'une de l'autre.

H. G.-C.

IV. — Un bel exemple : la restauration de l'Eglise de Magnac-sur-Touvre en Angoumois

La beauté de nos églises ne doit pas intéresser seulement les archéologues : sanctuaires de l'Eucharistie, lieux bénis entre tous où les chrétiens retrouvent le Christ dans ses plus sublimes prérogatives, elles sont les foyers par excellence de l'action et de l'apostolat chrétiens. Est-il excessif d'affirmer que quelques-unes ne paraissent pas très adaptées à leur rôle, que beaucoup, dans la conception architecturale, dans leur ornementation, ne sont guère dignes d'être appelées Maison de Dieu, ou maison du peuple fidèle ? Il ne s'agit pas ici d'esthétique — il s'agit seulement de religion, de cette Religion parfaite qui seule peut sauver les hommes.

A ces titres nombreux et actuels, nous recommandons spécialement à nos lecteurs l'album artistique de 64 pages, y compris 50 photogravures, que vient de publier l'abbé P. Lescuras, *L'Eglise Saint-Cybard de Magnac-sur-Touvre* (16 fr., franco. S'adresser à l'auteur, curé de Magnac-sur-Touvre (Charente), C. p. Bordeaux, 198-24). On y verra comment un curé a su tirer parti d'une église romane du XIIe siècle, restauration qui est une merveille de bon goût, d'exacte compréhension du culte divin. Tout y est orienté vers la participation des fidèles au Saint Sacrifice, leur éducation liturgique. On admirera surtout combien l'autel est bien dégagé,

bien en vue des fidèles et sobrement décoré. On n'admirera pas moins les belles statues modernes qui ne sont nullement déplacées dans ce cadre médiéval. En vérité, un bel exemple. Certes, nous pensons que l'apostolat liturgique n'est pas tout l'apostolat, mais il n'en reste pas moins essentiel... Il faut aller chercher les brebis égarées où elles se trouvent, loin de nos sacristies et de nos églises... faire pénétrer le ferment chrétien dans les milieux paganisés, mais en définitive le rassemblement doit se faire *dans les églises*, autour de l'Eucharistie.

E. D.

V. — Une histoire de Notre-Dame de Lourdes

Dès 1877, le P. Cros s'était mis à recueillir sur les événements de Lourdes témoignages et documents. Deux ans après, l'ouvrage actuel était composé. Il renferme une multitude de renseignements recueillis auprès des témoins de la première heure (210, énumérés à la fin du Vol. I) ; il utilise les documents officiels largement communiqués et depuis difficiles à retrouver.

L'auteur, néanmoins, s'était toujours obstinément refusé à publier son travail. Il voulait auparavant déblayer le terrain et publier la critique des inexactitudes innombrables qu'il avait relevées sur le sujet. Après sa mort, le P. Cavallera nous met enfin en mains cette Histoire d'une importance unique par l'ampleur et la qualité de la documentation.

Quelques photographies montrent la grotte au moment des apparitions, le commencement des travaux de la basilique, Bernadette en prières, et surtout, écrit de la main de Bernadette en 1865, le texte des paroles prononcées par la Sainte Vierge. (On n'y trouve pas les mots souvent cités : « Je veux qu'il vienne ici du monde. »)

Le premier volume relate *les apparitions*, confronte détail par détail les récits divers que nous en possédons, rectifie même à l'occasion le rapport de la commission épiscopale (p. 175). Le P. Cros n'accorde pas grande valeur au mémoire de M. Estrade, composé, sans notes, vingt ans après les événements. Il trouve

1. Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins, par L. J. M. Cros, S. J., 3 volumes in-16, 528, 490, 286 pages, 36, 36 et 28 fr., Beauchesne, éditeur, 1925 et 1927.

une apparition de plus que les 18 retenues d'ordinaire, ne croit pas à une création, mais à la découverte d'une source naturelle, félicite la commission épiscopale de n'avoir pas retenu le prétendu miracle du cierge (p. 479 à 499).

Le deuxième volume expose les « *luttes* » des autorités religieuse et civile d'avril 1858 à février 1859, les prétendus miracles et la multiplication des visionnaires à la grotte ou aux alentours.

Ce chapitre n'est pas un des moins curieux de l'histoire. La 18e apparition à Bernadette est du 7 avril. Les fausses visions commencent le 10 avril. A la fin du mois, quatre ou cinq femmes s'en prétendent favorisées ; le 13 mai, un « prophète » comparaît devant le Procureur impérial et annonce de prochains châtiments de Dieu ; à Ossen, un garçon de treize ans entre et sort par une lucarne de 0 m. 60 sur 0 m. 43, à plus d'un mètre du sol, sans toucher aux parois, comme une flèche (p. 250-254) ; un autre recommande : « Récitez le chapelet, le Bon Dieu le récite. »

On comprend que, devant cette avalanche de faits ou de paroles au moins étranges, les avis fussent divisés sur la créance à donner aux apparitions de Bernadette.

Le P. Cros se félicite que l'autorité civile ait « marché » contre la grotte. « Cela devait déblayer le terrain » (p. 102). A ses yeux, « la Providence » elle-même « relançait le courage des opposants » (p. 143). « Si M. le secrétaire général de l'Evêché avait vu les scènes que dénoncent le Procureur et le Commissaire... du 10 au 19 avril..., ils se fût empressé d'écrire à l'évêque : Sollicitez au plus vite la fermeture de la grotte. » (p. 67).

Dans les longs démêlés de la Préfecture et de l'Evêché, le P. Cros s'efforce d'établir les diverses responsabilités ; s'il paraît particulièrement préoccupé de justifier la conduite et les sentiments des personnages officiels, il cite toujours d'ailleurs ses documents.

Quand, le 5 octobre 1859, la grotte, enfin, fut rendue au libre accès du public, et que les croyants à l'apparition auraient voulu sonner les cloches et accabler de leur mépris les opposants, le P. Cros les rappelle à la modestie. « Croyants et prêtres auraient dû être modérés dans leur triomphe. Il n'avaient pas tellement, du 11 février au 10 avril, soutenu Bernadette ; encore moins avaient-ils étudié, pour les bien discerner et révéler aux autres, les caractères divins de ses visions ; et, après le 10 avril, ce sont

eux qui recommandaient à la confiance de l'Evèque lui-même de ridicules visionnaires..., par exemple cette Marie Courrech, « une sainte s'il en fut », disait M. Peyramale, qui commença de *voir* après les dix-huit visions de Bernadette, et qui *voyait* encore neuf mois plus tard p. 479).

Après ces ombres et ces luttes, le troisième volume nous conduit à travers des événements plus consolants : les premières démarches pour la construction de la chapelle, le jugement épiscopal sur les apparitions, l'inauguration à la grotte de la première statue de N. D. de Lourdes, les travaux jusqu'en avril 1879. Cette même année, Bernadette partait pour le ciel. Sans elle, la gloire de Marie, dont elle avait été l'humble confidente, allait continuer de rayonner et de grandir.

De cette gloire, le P. Cros, par son œuvre si consciencieusement documentée, aura été un des bons ouvriers.

E. L.

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS D'UN LIVRE SUR « LES BATISSEURS DU MONDE MODERNE »

Q. *On nous demande notre avis sur l'ouvrage du Comte Sforza, « Les Bâtisseurs du monde moderne », paru en* 1931 *à la N. R. F.*

R. L'auteur, ministre des Affaires étrangères d'Italie, pendant et après la guerre, était certainement bien placé pour se renseigner sur les dessous de la politique mondiale. Et, à ce titre, en tant que témoignage, cet ouvrage mérite de n'être pas négligé par les historiens de demain. Mais on ne saurait oublier que le comte Sforza, chassé d'Italie par le régime fasciste, est tout autre chose qu'un témoin impartial. Il ne l'est certainement pas quand il apprécie l'attitude du Saint-Siège, d'un point de vue presque exclusivement politique et forcément tendancieux. On n'oubliera pas non plus, en lisant le document à la teneur un peu surprenante, qu'il ne faut pas d'ordinaire chercher la vérité objective dans les dépêches diplomatiques et qu'en toute hypothèse il convient d'éclairer les faits douteux ou les allégations équivoques par les faits d'une authenticité incontestable. On n'oubliera pas non plus que tout jugement sur l'action de l'Eglise est radicalement faussé, qui ne tient pas compte de sa mission essentiellement spirituelle et supranationale.

II. — LA MEILLEURE REPONSE A LA VIE DE JESUS DE RENAN

Q. — *On nous demande souvent d'indiquer des livres destinés à être si-*

gnalés aux lecteurs imprudents du trop célèbre pamphlet d'Ernest Renan.

R. — Nous pensons qu'on trouvera toute la substance d'une « réfutation » positive du livre de Renan dans *le Jésus-Christ* du P. DE GRANDMAISON. Voir aussi l'ouvrage du P. LAGRANGE. *La « Vie de Jésus » d'Ernest Renan* (Gabalda). E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

Etudes. — 5 février 1935. — Robert d'HARCOURT, *Horizons religieux en Allemagne. L'Eglise évangélique et le gouvernement hitlérien.*

— 5 mars. — Joseph LECLER, *L'effort « laïque ». Dans les œuvres postscolaires.* Les catholiques possèdent une réelle supériorité. Ils peuvent la conserver, s'ils ne se contentent pas de vivre sur le passé et s'ils renouvellent leurs méthodes et leurs formules.

— 20 mars. — Henri DU PASSAGE, *Littérature et propagande communistes. La vague rouge.* Appréciation générale de cette littérature : « Lassitude devant la répétition des mêmes lieux communs, devant l'ineptie accablante de certaines faussetés. Doute aussi sur les sentiments qui ont guidé toutes ces plumes. Est-il possible vraiment que la haine soit systématisée de cette sorte ? Et quelle part de bonne foi reste-t-il encore loisible d'accorder à ces égarés ? »

Yves DE LA BRIÈRE, *Si le christianisme réprouve universellement la guerre. Mise au point* à propos de publications récentes. « Il faut répondre à la question posée ici-même : le christianisme réprouve-t-il universellement la guerre ? Seulement de telles questions ne se tranchent pas utilement par un *apophtegme à la laconienne.* — Oui, le christianisme réprouve comme criminel le recours volontaire à la force des armes, dès lors que le droit pourra être défendu et rétabli par des méthodes pacifiques. — Non, le christianisme ne réprouve pas le recours volontaire à la force des armes quand la justice est l'objet d'une violation grave, certaine, obstinée et lorsque font défaut les moyens efficaces de défendre ou de restaurer le droit sans violence guerrière.

« Ce recours lui-même à la force des armes devra prendre le caractère d'une coercition *par autorité de justice*, si la communauté internationale, de même que chaque communauté politique, est suffisamment pourvue d'institutions organiques. Chacun ne serait pas alors seul juge dans sa propre cause, et telle est l'orientation désirable.

« Dans le cas contraire, le droit de chaque Etat demeure certain de se rendre justice lui-même, *avec les cautions et risques de la juste guerre.* Telle est précisément l'hypothèse qu'ont envisagée les théologiens et les canonistes qui ont débattu ce problème, pour le monde même où ils vivaient et où nous vivons encore malgré tant de nobles efforts accomplis. »

REVUES DE SCIENCE ECCLESIASTIQUE

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Novembre 1934. — P. Van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament.* Ne pouvant pas examiner toutes les questions qui se posent à propos de l'*esprit* dans l'Ancien Testament, l'auteur se borne à recueillir les témoignages des textes sacrés hébreux sur les manières d'agir de l' « esprit de Jahvé », les domaines dans lesquels s'exerce cette action et les effets qu'on lui attribue, de façon à découvrir la nature qu'on lui reconnaît et le rapport qu'on établit entre l'esprit et Jahvé.

Ami du Clergé. — 7 mars 1935. — *Le Carême* (notes de liturgie). — I. L'institution primitive et son programme (le fondement historique, l'idée maîtresse). II. Les éléments de la liturgie quadragésimale (le choix et ses raisons, l'initiation baptismale, la discipline pénitentiaire). III. Coordination des éléments et progression des parties (les deux étapes, le « temps » du carême, le « temps » de la passion).

Ephemerides Theologicae Lovanienses. — Janvier 1935. — L. Cerfaux, *A propos des sources du troisième évangile: proto-Luc ou proto-Matthieu?* L'auteur réduit à quelques propositions d'évidence décroissante les discussions qui forment l'objet de l'article :

1° La théorie des deux sources et particulièrement des « Logia » est inadéquate aux données du problème synoptique. Toutes les études récentes ont visé en effet à corriger les déficiences de la théorie classique.

2° L'évangile de Luc s'est incorporé un récit évangélique différent de celui de Marc. Bussmann, Streeter, Schlatter nous donnent raison.

3° Ce récit évangélique incorporé par Luc a pour base la tradition araméenne mise par écrit par l'apôtre Matthieu.

F. Grégoire, *Le Messie chez Philon d'Alexandrie.* L'auteur examine les points suivants :

D'abord, trouve-t-on chez Philon des traces de l'idée du Messie ?

Ensuite, comme ces traces sont extrêmement ténues, comment expliquer pareil effacement, et, dans la mesure où il peut être ici question d'une infidélité à la tradition juive, comment Philon a-t-il pu la commettre sans s'en rendre compte ?

F. Zigon, *Providentia divina et peccatum.* Suite et fin.

The Ecclesiastical Review. — Février 1935. — Mgr Joseph H. Mc Mahon, *Qui a écrit l'Adoro te devote?* Le Missel, au sujet des prières *pro opportunitate dicendae post missam*, l'attribue à saint Thomas d'Aquin. Il y a de graves et sérieuses raisons contre cette attribution.

Dom Thomas Verner Moore, *La moralité de certaines opérations.* Etude très délicate sur l'avortement indirect, la grossesse extra-utérine et la craniatomie. L'auteur fait ces remarques au sujet de la grossesse dans les trompes de Falloppe : « En fait, lorsqu'une telle grossesse dure depuis plusieurs semaines, la femme a eu des hémorragies, elle a des hémorragies et aura encore plus d'hémorragies avec un dénouement peut-être fa-

tal, à moins qu'on n'intervienne. Le remède n'est pas d'inciser les trompes et d'enlever le fœtus, mais de lier les artères et d'arrêter l'hémorragie. Alors le fœtus meurt asphyxié... Les opinions exprimées par Bouscaren (S. J., dans *Ethics of Ectropic Operations*, 1933), appuyées, comme elles sont par l'autorité de Vermeersch et par de nouvelles études de pathologie sur la grossesse dans les trompes, ces opinions ont une solide probabilité du point de vue de la théologie morale. Dans ce cas, tout confesseur, tout chirurgien catholique, toute femme enceinte peut en faire sa règle de conduite, à moins qu'un nouveau décret du Saint-Office décide le contraire, ce qui est invraisemblable. On n'est pas tenu de suivre l'opinion ancienne. »

Dom Verner Moore expose en détail une opération cranienne qui réduit la tête de l'enfant et sauve sa vie en permettant l'accouchement. Il pose en conséquence cette règle : « Lorsque l'opération césarienne ne peut être pratiquée, on ne laissera pas mourir l'enfant, si une opération cranienne fournit le moyen de sauver sa vie. » Cet enfant ne possédant qu'un cerveau diminué ne sera pas nécessairement un idiot.

REVUES BIBLIQUES

Biblica. — Premier numéro de 1935. — A. Skrinjar, *Les sept esprits* (*Apoc.*, 1, 4 et s.). En français. Depuis bien des siècles jusqu'à nos jours, l'accord n'a pas été réalisé dans l'interprétation des textes de l'Apocalypse de saint Jean concernant les *sept esprits*. Les commentateurs ne cessent d'être divisés : les uns prennent les sept esprits pour des anges, d'autres les regardent comme un seul Esprit-Saint, le *Spiritus septiformis*, « propter operationem septenariam unius ejusdemque Spiritus », comme s'exprime déjà saint Augustin. Quelques-uns enfin conçoivent ces sept esprits comme une personne divine distincte, mais d'une manière plus générale, comme Dieu lui-même, agissant dans les hommes et dans le monde, en d'autres termes, comme la Providence divine. Ce désaccord finira-t-il jamais ? Ce serait à souhaiter, la question n'étant pas sans importance pour la théologie du Nouveau Testament. L'auteur de cette étude a voulu contribuer à résoudre la question. La deuxième interprétation lui paraît la plus autorisée et la plus probable.

O. H. E. Burmester, *Les péricipes bohaïriques de la Sagesse et de l'Ecclésiastique*. En anglais. — R. Koeppel, *L'antiquité des squelettes humains découverts naguère à Nazareth*. En allemand. — F. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste*. En français. « En résumé, le costume de Jean-Baptiste ressemblait beaucoup à celui d'Elie, mais il était plus austère. Le pagne de peau était identique ; mais le vêtement supérieur de Jean, en poil de chameau, était comme un manteau de cilice, tandis que l'*addérèt* d'Elie, sorte de pelisse, n'était pas, semble-t-il, un habit de pénitence proprement dit. »

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Les dossiers de l'Action populaire. — 25 février 1935. — 1934, *L'année économique et financière*. — *Littérature bolchevique*. Deuxième article.

— Albert MULLER, *Une formule de redressement et de salut. L'organisation corporative autrichienne.* » Il est trop tôt encore pour porter un jugement sur l'intéressante initiative autrichienne. La reconstruction corporative de l'Etat n'est d'ailleurs pas achevée. Il reste au législateur à créer pour d'autres branches d'activité professionnelle encore, les cadres corporatifs que prévoit le fonctionnement régulier de la vie constitutionnelle de l'Autriche régénérée. Dès maintenant pourtant, il est aisé de voir les changements radicaux que ces réformes sont appelées à apporter à la physionomie économique et sociale de la nation.

« On ne peut s'empêcher toutefois, à la lecture des documents législatifs déjà promulgués, de trouver bien compliquée, voire même passablement artificielle, la structure corporative dont ils fixent les grandes lignes.

« On a créé dès l'abord les cadres ; on s'efforcera ensuite d'y couler la vie. Est-ce bien le plus sûr moyen de faire œuvre viable ?...

« Quoi qu'il en soit, il y a dans l'initiative autrichienne une expérience qui mérite de retenir l'attention. »

B. B., *Au centre de l'économie moderne : le problème moral du profit capitaliste.* Deuxième article. « On peut conclure qu'un régime centré sur la poursuite du libre profit individuel est incapable d'ordonner la vie économique au bien commun. Cela suffit pour démontrer la nécessité d'une organisation. Il ne s'agit pas de supprimer le profit comme moteur, bien qu'il ne soit pas tellement évident qu'un autre mobile ne pourrait être suscité chez l'homme...

« L'avenir nous dira si l'instinct de lutte pour le profit individuel est ou n'est pas indéracinable du cœur de l'homme.

« En attendant, si nous conservons le profit individuel pour donner le branle aux activités, du moins désirons-nous qu'il ne soit plus la fin de l'économie. C'est admettre par le fait même la nécessité d'une économie organisée qui ait en vue les intérêts communs de tous.

« L'expérience l'a montré, il est impossible de laisser à la seule loi morale, telle qu'elle se manifeste aux consciences individuelles, le soin de contenir l'appétit de profit dans de justes limites et à la seule intelligence des particuliers le soin d'adapter leur production aux nécessités de l'ensemble. D'ailleurs, l'institution des sociétés anonymes, en rendant les entrepreneurs de moins en moins responsables de l'usage des capitaux qu'ils ont entre les mains, a encore accru les dangers d'une économie sans règles...

« On craint que l'économie organisée, en limitant les profits, ne ralentisse la production. L'affaiblissement de l'esprit d'entreprise, ne ralenbablement pas un mal... »

BIBLIOGRAPHIE

APOLOGÉTIQUE

G. Blanc. **Les Variations d'un futur anthropophage**, Téqui, 10 francs.

« Apologétique populaire », nous avertit l'auteur charitablement. Et ce sous-titre n'est pas sans nous inspirer quelque méfiance: cette étiquette couvre trop souvent une marchandise que nous préférons ne pas apprécier! Hâtons-nous de dire qu'il en est ici autrement. Sans doute ces pages qui mettent en scène un « Matutinaud » de Provence ne s'adressent pas à des académiciens..., mais elles sont de nature à informer exactement des paroissiens « moyens » sur certaines erreurs trop souvent accréditées dans des milieux (théosophie, antoinisme, etc.) qui ne sont pas tous populaires. L'auteur a certainement derrière lui une expérience assez longue et les adversaires qu'il combat, il les a rencontrés en chair et en os... Au total, il a l'art de les présenter d'une façon vivante et de leur répondre très pertinemment... Un bon livre à signaler aux rédacteurs de bulletins paroissiaux... E. D.

HISTOIRE

N. de Baumgarten, **Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVe siècle.** Fasc. 94 des *Orientalia christiana*, juin 1934, Rome, Institut Oriental. In-8°, 152 pages. Prix 34 lires.

L'histoire de la Russie est trop étroitement liée à celle de l'Eglise orthodoxe pour que nous ne signalions pas ici des tableaux généalogiques des diverses familles qui régnèrent dans la Russie du Nord. Ils ont été dressés par N. de Baumgarten dans la collection des Orientalia Christiania. Ce travail aidera beaucoup à se retrouver dans la chronologie russe qui est, on le sait, singulièrement compliquée au moyen âge.

Stanislaus Obertynski. **Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofkatalog.** Fasc. 96 des *Orientalia christiana*, septembre 1934. Rome Institut oriental. In-8°, 66 pages. Prix 11 lires.

Cette même collection des *Orientalia christiana* nous apporte dans un autre fascicule, une intéressante contribution à l'histoire de la colonie arménienne établie depuis longtemps en Pologne à Léopold la grande ville de la Galicie orientale. Son auteur, M. Sdislauss Obertynski croit retrouver dans une bulle du pape Eugène IV du 15 décembre 1439 conservée à Léopold et adressée à un certain Grégoire la trace de l'évêque des Arméniens de cette ville. Il ne dissimule pas toutefois que de sérieuses difficultés s'opposent à cette identification. En étudiant ce problème, il apporte des renseignements sur cette colonie arménienne; il établit le catalogue de ses évêques. En appendice sont publiées avec cette bulle qui ne figure pas dans le bulletin d'Eugène IV onze autres documents allant de 1356 à 1627, le dernier est l'acte de soumission

à l'Eglise romaine en 1627 de Nicolas Torossowicz, évêque des Arméniens.

GEORG HOFMANN, S. J. **Griechlische Patriarchen und römische Papste.** *Untersuchungen und Texte.* Fasc. 97, des *Orientalia christiana*, octobre 1934. Rome, Institut oriental. In-8°, 132 pages. Prix 10 lire.

Dans ce fascicule 97, le R. P. Hofmann publie la suite de ses études sur les relations des patriarches grecs avec les pontifes romains. Après une courte introduction sont éditées des correspondances avec la cour romaine de Metrophanes Kritopoulos et de Kosmas III Kalokagathos, tous deux patriarches d'Alexandre, le premier de 1636 à 1639, le second de 1737 à 1746. Elles proviennent des Archives de la Propagande et révèlent les constants efforts des papes en vue de la réconciliation des Eglises et les résultats assez satisfaisants qu'ils obtinrent. A ce dossier ont été ajoutées de nouvelles lettres retrouvées aux Archives vaticanes adressées à Clément XI par Samuel Kapasoules qui fut patriarche de 1710 à 1723, et que le R. P. Hofmann avait déjà étudiées dans le fascicule 47, en 1928.

PRÉDICATION

La vie est-elle une fête ? (Aux Editions Spes, Paris).

La vie est-elle une fête ? Telle est la question que M. le chanoine Choquet, Supérieur des missionnaires diocésains de Paris, a osé poser aux auditeurs de Radio-Paris, dans de courtes causeries religieuses, pendant le mois de juillet 1934.

Après avoir lu les cinq causeries et la conférence préliminaire sur la vraie notion du bonheur, on donnera la réponse affirmative que le prédicateur impose, en disant comment l'âme trouve le bonheur dans le spectacle de la nature, les réunions de la famille, les délassements, les joies de l'esprit, le repos du cœur — ce sont les titres.

Oui, la vie est une fête, mais, dans un sens tout spirituel, pour l'âme en état de grâce qui sait mettre Dieu en toutes choses.

Prédication optimiste, nuancée, toute mêlée à la vie de chaque jour, pleine de fines remarques et de leçons chrétiennes.

Ceux qui n'ont pas entendu ces courtes instructions auront profit à les lire.

Le prédicateur des Enfants. *Sermons pour la messe des enfants*, par le chanoine T. BURGER. (Traduit de l'allemand). Editions Casterman, Paris.

Un problème intéressant se trouve posé dans la préface : faut-il prêcher aux messes des enfants ? Oui. Quel genre de sermons ? Des sermons spécialement composés pour eux.

L'auteur, grâce à une solide expérience, a pu formuler quelques conseils très judicieux sur les qualités d'une telle prédication : brièveté, clarté, adaptation des paroles à l'auditoire, moyens de tenir l'attention en éveil, etc... Il faut des traits concrets, des histoires.

Ah ! les histoires, c'est bien difficile à manier.

La fameuse histoire des 150 vipères vivantes (p. 216) qui a traîné, avec des variantes, dans toutes les retraites de collège, ne produit pas toujours l'effet escompté. Ce chasseur de serpents qui ne s'est éveillé qu'après que les 150 vipères ont envahi son lit et se sont enroulées bien sagement autour de ses membres, il avait vraiment un sommeil... adapté à la circonstance ! Il faut prendre garde de ne pas utiliser les histoires trop invraisemblables. Les enfants connaissent l'expression « bourrer le crâne ».

Cette petite querelle n'enlève rien à l'estime que mérite le livre du chanoine Burger, avec ses 66 petits sermons.

Ce qu'il faut retenir surtout, c'est l'indiscutable valeur de la théorie, sans préjudice de la valeur des exemples utiles qui s'y trouvent joints.

Mais que chaque prédicateur prêche pour son auditoire, restant toujours bien entendu qu'un recueil, fût-il parfait, n'a jamais dispensé personne d'un travail personnel.

PR. TESTAS.

VARIÉTÉS

CL. ROMAIN. **Le monde merveilleux.** Editions Education intégrale, 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris-14e. Prix 10 fr.

On trouvera dans ce livre une mise au point catholique, particulièrement opportune, des phénomènes groupés sous les noms d'occultisme et de spiritisme. Les remarques de l'auteur concernant les « tables tournantes » semblent fort justes, mais ne conviendrait-il pas d'isoler de cet ensemble, la question du pendule oscillatoire, la radiesthésie, dont le cas semble différent ?

WILNED. **Les Vacances du professeur Seguin.** Editions Education intégrale, 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris-14e.

Récits spécialement recommandés à la jeunesse ; une Histoire naturelle en action.

E. D.

M. A. HULLET. **Sous le cimeterre de Mahomet.** (Collect. L'Hirondelle), Peigues, 2 fr. 50.

Touchante et vécue histoire d'un « joyeux » parisien racheté du vice et de l'incroyance par le spectacle et le contact de la vie chrétienne authentique. Lecture à recommander aux jeunes.

E. D.

LES DISQUES

Gustave Charpentier a en ce moment les honneurs du disque. Etrange destinée que celle de ce musicien qui parut un moment, lors de la création de *Louise*, le grand génie de la génération nouvelle! Il apparaissait doué d'une imagination abondante, au coloris puissant; son orchestration était vraiment originale. Déjà ses *Impressions d'Italie* avaient été fort goûtées et le méritaient: elles restent une des œuvres les plus sympathiques de la musique moderne. Il y avait surtout dans Charpentier une sève populaire puissante, volontiers triviale, qui lui faisait brosser des tableaux pleins de couleur et de vie: on s'en rendra compte en écoutant le Prélude du 2e acte de *Louise* — où se trouvent probablement les meilleures pages de la partition (Gramophone DA 4868); celui du 2e tableau, « un atelier de couture », évoque, avec à peine moins de génie, Chabrier. Et puis, après *Louise*, plus rien ou presque. Longtemps après parut *Julien* qui fut un échec mérité: la nouvelle partition se revêtait des dépouilles de l'ancienne sans en avoir la fraîcheur. Cette paralysie totale de l'imagination chez un artiste dont l'œuvre s'annonçait abondante est un phénomène sinon unique, du moins rare. Si *Louise* est demeurée un des succès assurés de l'Opéra-Comique, l'influence du musicien sur ses cadets et sur l'évolution de l'art est absolument nulle. Et voici que l'on vient d'enregistrer *la Vie du Poète*, avec une exécution magnifique de l'orchestre Pasdeloup sous la direction du compositeur lui-même (Gramophone DB 4966 à 69), comme pour nous inciter à réviser la valeur Charpentier. Il faut bien avouer que cette révision ne lui est pas favorable. Et d'abord on eût donné un sage conseil à Charpentier en l'avertissant de ne pas écrire lui-même ses livrets: celui de la *Vie du Poète* ne vaut pas mieux que celui de *Louise*. Conception de l'artiste étrangement désuète: son lyrisme sentimental et parfois vulgaire paraît tout juste bon à attendrir les concierges et les midinettes. Et c'est dommage, car il y a là de la vraie musique et un musicien supérieurement doué: des pages comme celles de l'Invocation à la Nuit sont très bien venues. Seulement la musique se ressent aussi d'une esthétique grandiloquente et creuse: ce sous-romantisme ne peut guère trouver d'échos aujourd'hui et c'est la raison de l'oubli injuste dont souffre Charpentier, dont on doit regretter qu'il n'ait pas tiré meilleur parti de ses dons incontestables.

Mme Elisabeth Oms est une vraie cantatrice wagnérienne et on sait qu'il n'y en a pas beaucoup. Elle interprète deux mélodies de Wagner (Rêves, Peines) avec une voix plus magnifique que sensible (Polydor 66.929). Voici un très beau disque de chant: deux mélodies, la *Chanson triste* de Duparc et le *Temps des Lilas* de Chausson chantées par Panzéra, dont j'ai déjà dit l'admirable talent (Gramophone DB 4971). Je dois ajouter pour être vrai, que sa voix, si parfaitement timbrée dans le

médium, n'est pas très phonogénique dans le registre élevé, surtout dans les passages de force.

A ceux qui ne partagent pas les idées de M. André Suarès sur l'indigence du clavecin, je conseille de souscrire à l'édition des vingt *Sonates* de Scarlatti enregistrées par Wanda Landowska (Gramophone DB 4960 à 65). On ne saurait trop répéter que le clavecin est un admirable instrument dont le son se marie fort bien avec celui de l'orchestre à cordes. Quant à Scarlatti, sans atteindre à la profondeur de Couperin, c'est un compositeur d'une imagination prodigieuse et toujours charmante.

Ceux qui ont entendu le lecteur inoubliable qu'est Jacques Copeau aimeront à retrouver sa voix dans les deux disques que viennent d'éditer les disques *Lumen* (35.006 et 7). Il a enregistré dans le premier deux fragments du *Panégyrique de saint Paul*, de Bossuet, dans le second un fragment d'une conférence de Lacordaire et une admirable prière de Fénelon. Il faudra prendre garde que la vitesse habituelle (78) est un peu trop rapide pour ces disques. De plus la seconde face du Panégyrique est déparée par quelques vibrations désagréables. Mais ce sont là de légers défauts qui ne ternissent pas cette diction si profondément sensible et si simple à la fois, dédaignant tout moyen artificiel : l'accent y est toujours juste dans sa sobriété, tirant toujours d'un texte son émotion la plus noble. Quand donc un éditeur osera-t-il confier à Copeau le soin d'enregistrer une anthologie de nos grands écrivains ? Pourquoi ne pas faire pour lui ce qu'on fait pour Wanda Landowska ?

André Charlier.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

EN REPONSE A M. GUIGNEBERT[1]

II

La comparaison de l'hypothèse de M. Guignebert avec celle de M. Loisy et celle de Strauss montre avec évidence qu'elle a exactement même point de départ et même fondement : le préjugé rationaliste. On y trouve utilisés certains éléments d'histoire empruntés aux Evangiles ; mais elle ne résulte pas d'une considération sereine des documents ; elle a visiblement été construite pour faire valoir l'idée préconçue.

Mais, pensera-t-on, l'hypothèse de visions purement galiléennes et tardives a beau avoir été inspirée par le rationalisme, elle pourrait néanmoins se trouver d'accord avec la réalité. Le principe philosophique serait l'étincelle qui, en éclairant aux yeux de Strauss le sens secret des documents, aurait permis à son génie perspicace de découvrir sous les alluvions légendaires le roc authentique de l'histoire. En est-il ainsi ? Il nous faut l'examiner de sang-froid.



Et tout d'abord, est-ce que les indices cueillis çà et là dans nos écrits autorisent vraiment à supposer une tradition plus ancienne et primitive, d'après laquelle les visions du Christ ressuscité auraient eu pour théâtre, non Jérusalem, mais la Galilée ? Il ne le semble pas.

S. Matthieu, XXVIII, 10 sq., place en Galilée, sur une montagne, la seule apparition qu'il raconte de Jésus à ses apôtres. Mais per-

1. Voir *Revue*, mai 1935.

sonne ne doute que ce témoignage ne soit très loin de reproduire la réalité entière. Les critiques sont unanimes à penser que la foi en la résurrection n'a pu s'établir que sur des visions multipliées. S. Paul l'atteste expressément. La toute première tradition, dont il se fait l'écho, a connu une apparition du Christ à Pierre, une à Jacques, deux au groupe des apôtres, une à cinq cents frères ensemble. A coup sûr, le témoignage de S. Matthieu est donc incomplet. Il est, en effet, visible que l'auteur, arrivé à la fin de son livre, se sent forcé d'abréger. Il termine par un récit qui a tout l'air d'un résumé. S'il se borne à raconter une seule apparition et s'il fait choix d'une apparition galiléenne, cela tient à son point de vue personnel. Il est certain que ce n'a pas été la seule vision, dans la réalité ; rien n'oblige à croire qu'il en ait été autrement dans la pensée de l'auteur.

A la suite de la Cène, le Maître, après avoir annoncé aux siens la nuit tragique où ils vont l'abandonner et se disperser, comme des brebis le pasteur frappé, leur déclare en même temps qu'une fois ressuscité il les précédera en Galilée (*Marc*, XIV, 28 = *Matth.*, XXVI, 32). Mais cette annonce ne signifie pas nécessairement que les apôtres se disperseront hors de Jérusalem, ni que le Christ ressuscité leur apparaîtra seulement après leur retour en leur patrie.

Au contraire, les deux mêmes évangélistes qui relatent cette parole mentionnent que, dans la ville sainte, un ange, se montrant aux femmes, leur apprend que Jésus est vivant et les envoie rappeler aux apôtres, demeurés non loin d'elles, qu'il doit les précéder en Galilée, où ils le verront (*Marc*, XVI, 7 = *Matth.*, XXVIII, 7). D'après S. Matthieu (v. 10), Jésus en personne apparaît aux femmes pour leur renouveler l'ordre à porter aux apôtres. Ces divers témoignages supposent, premièrement, que la foi en la résurrection a bien son origine à Jérusalem, le jour de Pâques, la résurrection étant constatée et reconnue sur place dès ce dimanche matin ; secondement, que, ce même jour, les Onze n'avaient pas encore gagné la Galilée, puisqu'on les invite à s'y rendre.

L'on conçoit fort bien que les disciples n'aient pas obéi sur le champ au message des femmes, soit que celles-ci ne se soient pas d'abord acquittées de leur mission — S. Marc (XVI, 8) note précisément que, saisies de frayeur, elles n'osèrent rien dire à personne — soit que les apôtres aient ensuite traité leurs déclarations

de rêveries et refusé d'y ajouter foi — c'est le témoignage de S. Luc (xxiv, 11) et de la finale actuelle de S. Marc (xvi, 11). — Dès lors on s'explique que le Sauveur, si visiblement attentif à graduer ses manifestations en les adaptant aux circonstances, ait voulu se montrer directement à ses disciples incrédules, à Jérusalem même, avant de les précéder effectivement en Galilée, où il leur apparaîtra de nouveau.

Bref, l'hypothèse de visions purement galiléennes ne répond pas au témoignage spontané et certain des documents. Elle s'échafaude sur des morceaux de textes arbitrairement choisis, rapprochés habilement les uns des autres, et interprétés en rapport avec un préjugé.

Veut-on saisir sur le vif le procédé de M. Guignebert et jusqu'où le conduit sa préoccupation de justifier l'idée préconçue ? « On a pu supposer sans invraisemblance, dit-il, que, dans sa conclusion, *Marc* ne restait pas sur le silence des femmes et racontait les apparitions en Galilée, mais qu'on a supprimé cette finale pour la remplacer par celle qui nous est parvenue, au temps où a été acceptée la tradition des apparitions à Jérusalem » (p. 616).

La supposition a été faite, en effet, par M. Loisy, à la suite de Rohrbach et de Harnack[1]. Mais, rétablir par pure conjecture ce que contenait un document perdu, cela ne s'appelle pas de la critique, c'est de la divination. Et supposer que les remanieurs de *Marc* ont pris la peine d'en enlever la finale primitive, censée favorable aux apparitions galiléennes, pour la remplacer par une autre, consacrée au contraire à des apparitions hirosolymitaines, sans qu'on ait la moindre preuve de la substitution prétendue, sans qu'on trouve la plus légère trace du texte censé supprimé, et alors qu'on aurait laissé intact le témoignage supposé compromettant de S. Matthieu, c'est de la plaisanterie.

M. Guignebert nous présente mieux encore. Au chapitre xxi de S. Jean (vv. 1-14) se trouve raconté un épisode que notre auteur juge « intéressant ». Il y est question d'une apparition de Jésus en Galilée. Vite l'imagination du critique se met en branle.

1. A. Loisy, *Les Evang. syn.*, t. II, p. 788-790. Cf. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1900, p. 81-85, à propos de Rohrbach ; *ibid.*, 1905, p. 622 ; *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 926, 929. — A remarquer que M. Guignebert évite de citer M. Loisy, qu'il suit cependant pas à pas, pour se référer uniquement à F. C. Conybeare, *Myth, Magic and Morals*, Londres, 1910, p. 311.

Ne pourrait-on y voir une attestation en faveur de visions purement galiléennes ? A vrai dire, le chapitre précédent mentionne que le Christ ressuscité s'est manifesté préalablement à Jérusalem, et le chapitre xxi débute ainsi : « Après cela, Jésus se manifesta encore aux disciples, sur la mer de Tibériade. » Mais ce dernier chapitre a la forme d'un appendice ; il ne doit pas être de la même main que les précédents ; on peut penser qu'il a été ajouté par un auteur qui possédait une tradition meilleure que celle de son devancier. L'apparition s'adresse en premier lieu à Simon Pierre : précisément S. Paul (*I Cor.*, xv, 5) déclare que le Sauveur apparut d'abord à cet apôtre. L'apparition a lieu sur le lac, à l'occasion d'une pêche miraculeuse : cela fait songer à la pêche miraculeuse que raconte S. Luc (v, 4-11) ; n'y aurait-il pas correspondance, ou plutôt identité foncière, entre les deux épisodes ? Dans le récit de Luc (v. 8), Pierre s'écrie : « Seigneur, retire-toi de moi, parce que je suis un pécheur ! » On pourrait y voir une allusion au grand péché qu'a été le reniement ; l'épisode lui serait donc postérieur, il ne trouverait donc place qu'après la résurrection ; ainsi coïnciderait-il avec celui que rapporte l'appendice du quatrième Evangile. Mais, si Luc a ainsi transposé en incident de la vie publique de Jésus un épisode que la première tradition rattachait plutôt à sa vie d'outre-tombe, on peut aller plus loin et penser que, dans cette même première tradition, l'apparition du Christ ressuscité aux deux pèlerins aurait eu pour théâtre, non pas la région d'Emmaüs en Judée, mais bien les environs de quelque autre village de Galilée.

Cet entassement de conjectures ingénieuses, de rapprochements imprévus, de suppositions fantaisistes, de déductions ahurissantes, fait songer aux tours de passe-passe d'un prestidigitateur. M. Guignebert s'entend à merveille à jongler avec les textes. Si pareille désinvolture se fût rencontrée chez un auteur catholique, il n'aurait pas eu assez de sarcasmes pour flétrir le procédé. Mais il se trouve que chacune de ces remarques, chacun de ces rapprochements, chacune de ces suppositions, figurent, trait pour trait, dans les divers ouvrages de M. Loisy[1]. Il suffit que cette fa-

1. A. Loisy, *Le quatr. Evangile*, 1903, p. 931, 932, 935 : A propos de l'épisode de la pêche miraculeuse; p. 932 : A propos de « Eloigne-toi de moi... »; *Les Evang. syn.*, t. II, p. 765-768 : A propos des pèlerins d'Emmaüs; cf. *Le quatr. Evang.*, p. 937.

çon de jouer avec les textes soit avantageuse au rationalisme pour que M. Guignebert y voie une méthode véritablement critique. Il l'apprécie si fort que, se parant des plumes du paon, il reproduit toute la série des conjectures de M. Loisy, sans indiquer une seule fois sa source, comme si elles étaient siennes. Ce n'est pas là de la science sérieuse.

Sans doute, les documents contiennent des indications que l'on peut faire cadrer avec la supposition d'apparitions uniquement galiléennes ; mais ces indications s'accommodent aussi bien d'une explication différente et elles se concilient sans peine avec la thèse traditionnelle. Elles ne constituent donc pas, en soi, une preuve de la théorie rationaliste ; elles offrent seulement une suggestion à qui est préoccupé par ailleurs de trouver sur le terrain de l'histoire un appui à cette théorie.

Au contraire, en faveur de la thèse traditionnelle, nous avons un ensemble imposant de témoignages positifs et très nets.

Tout d'abord, que la croyance en la résurrection soit éclose à Jérusalem le surlendemain du crucifiement, c'est un fait que nous trouvons attesté par les quatre Evangiles. Tous nos documents rattachent la nouvelle foi aux incidents sensationnels qui ont marqué, dans la capitale juive, le grand jour de Pâques : découverte du tombeau vide, interprétation de ce vide du tombeau par les envoyés célestes ou par le Christ lui-même. Cette unanimité des témoins mérite certes considération.

Un témoignage plus ancien et particulièrement important est celui de S. Paul. Rappelons-nous ce que l'Apôtre écrivait aux fidèles de Corinthe, vers les années 55-58 : « Je vous ai transmis, à vous en premier lieu, ce que j'ai reçu moi-même, savoir que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures... » (*I Cor.*, xv, 1-9.) Cette date du « troisième jour » n'a pas été choisie par simple préoccupation mystique. La remarque : « selon les Ecritures », ne porte que sur le fait essentiel de la résurrection. Si la tradition première a parlé si expressément du « troisième jour », ce ne peut être que parce qu'elle avait connaissance d'événements pareils à ceux que relatent les Evangiles et d'où il ressortait que le Christ était bien ressuscité ce jour-là.

Comme événements ainsi destinés à manifester la résurrection

du Christ, l'Evangile de S. Marc, considéré sans sa finale, mentionne seulement la découverte du tombeau vide et l'apparition d'un ange aux femmes venues pour compléter l'embaumement. Mais, coupé à XVI, 8, le récit de l'évangéliste finit court, d'une façon très anormale ; il est visiblement incomplet.

Aux deux événements mentionnés, découverte du tombeau vide et apparition de l'ange, S. Matthieu ajoute une apparition du Christ lui-même. Elle a lieu à Jérusalem, dès le dimanche matin, mais s'adresse seulement aux femmes qui s'en retournent du sépulcre trouvé vide (XXVIII, 9-10). En fait d'apparition aux disciples, l'évangéliste, nous l'avons vu, se contente de mentionner l'apparition sur la montagne de Galilée où le Maître a donné rendez-vous aux siens. Ce renseignement, nous l'avons noté encore, est certainement loin de correspondre à toute la réalité.

Précisément, S. Luc raconte comment, en ce jour de Pâques, Jésus ressuscité se montre à deux disciples qui se rendent de Jérusalem à Emmaüs ; comment, ce même jour, les apôtres assemblés à Jérusalem font allusion à une vision dont Pierre a été personnellement favorisé ; comment enfin eux-mêmes voient le Sauveur rendu présent au milieu d'eux (XXIV, 13 et suiv.). Il y a une correspondance remarquable entre ce témoignage de S. Luc et celui de S. Paul, en ce que tous deux font mention d'une apparition aux Onze et d'une apparition à Pierre. On peut en déduire que le témoignage du troisième évangéliste se rattache authentiquement à cette toute première tradition dont l'Apôtre se fait l'écho. Et cela n'est pas étonnant, si l'on réfléchit que S. Luc a été compagnon immédiat de S. Paul et qu'en Palestine il s'est trouvé en contact avec les témoins directs du Sauveur.

L'apparition du Christ aux apôtres assemblés à Jérusalem est également mentionnée dans la finale actuelle de S. Marc, et ce nouveau témoignage n'est pas sans valeur. La finale du second Evangile semble avoir été ajoutée après coup. Elle n'en est pas moins très ancienne. Tatien lui a donné place dans son Diatessaron ; elle a été connue de S. Irénée, de S. Justin, peut-être de l'Epître aux Hébreux. Le fait qu'elle a été ajoutée à l'Evangile canonique suppose qu'elle émanait d'une main autorisée : peut-être celle de l'auteur lui-même, complétant son œuvre ; du moins d'un apôtre ou d'un disciple en possession d'une tradition sûre et dont on savait que son témoignage était digne de figurer en finale de cet Evangile.

De la tradition de S. Luc et de celle de la finale de S. Marc, comparées avec le témoignage de S. Matthieu, il résulte donc que le Sauveur est apparu aux apôtres, d'abord à Jérusalem, ensuite en Galilée. Cela nous explique au mieux la formation de la croyance en la Résurrection ; et dans ce seul fait l'on peut voir déjà une preuve de vérité. Par ailleurs, notre confiance à l'égard des données synoptiques résulte de tout ce que nous savons de l'origine des trois premiers Evangiles. Leurs divergences mêmes, loin d'être une raison d'en suspecter l'historicité, tendent plutôt à nous la garantir Nous avons bien l'impression d'avoir affaire à des traditions partielles, cristallisées autour de quelques incidents plus notables, eux-mêmes choisis, d'après telle ou telle intention didactique, dans une série de faits réels assez complexes. Ce sont, en ensemble, des témoignages complémentaires les uns des autres.

La double tradition, hiérosolymitaine et galiléenne, se trouve attestée avec une précision spéciale par le quatrième Evangile. Au chapitre xx, récit d'apparitions à Jérusalem ; au chapitre xxi, récit d'apparition en Galilée.

M. Guignebert emprunte à M. Loisy un moyen fort ingénieux de faire passer en premier lieu l'apparition en Galilée et d'escamoter les apparitions à Jérusalem. Le chapitre xxi ne serait pas de la même main que les précédents, mais d'un auteur postérieur ; et l'on se trouverait en face d'une situation piquante : l'auteur plus ancien, celui des vingt premiers chapitres, en relatant des apparitions hiérosolymitaines, ferait état d'une tradition récente et sans valeur ; l'auteur du chapitre xxi, plus récent, en racontant une apparition galiléenne, se montrerait au contraire, en possession de la tradition la plus ancienne, qui seule contiendrait un fond de vérité.

Cette argumentation repose tout entière sur la distinction d'auteur entre les deux chapitres. M. Guignebert est on ne peut plus affirmatif : le chapitre xxi constitue, par rapport aux vingt premiers, un appendice, et il n'est pas de la même main, « aucun doute n'est possible », assure-t-il (p. 619).

En réalité, on peut parfaitement mettre en doute que les vingt premiers chapitres représentent l'Evangile dans sa forme primitive achevée, et que le chapitre xxi ait été ajouté après coup. A qui regarde bien, il apparaît que le quatrième Evangile a été composé d'une façon discontinue et comme par une série de re-

prises ; il semble même en plusieurs endroits que l'auteur se soit arrêté pour une réflexion générale qui a l'air d'une conclusion, et qu'il ait repris son récit où il l'avait momentanément laissé (xii, 37-43 ; cf. xiv, 31). En particulier, la comparaison de xx, 30 avec xix, 35 et xxi, 24, donne à penser que la fin du chapitre xx ne constitue pas, dans la pensée de l'auteur, une conclusion définitive de son Evangile.

Ce que l'on peut affirmer, en tout cas, comme certain, c'est qu'il y a unité d'auteur entre le chapitre xxi et le reste de l'Evangile. Tout le monde reconnaît entre ce chapitre final et les vingt premiers les rapports les plus étroits d'idées, de traits historiques et de style. M. Loisy a parlé d'imitation littéraire réfléchie. C'est une hypothèse tendancieuse qui ne peut sérieusement se soutenir. Le style johannique se caractérise par un ensemble de particularités minutieuses et complexes qui le font reconnaître avec certitude. Or, ces particularités, telles qu'on les relève dans les vingt premiers chapitres, se retrouvent d'un bout à l'autre du chapitre final, en chacune de ses propositions, en chacune de ses tournures de phrase, dans les constructions les plus simples, en un mot dans les moindres détails, au point qu'il faut se prononcer sans hésitation pour une identité de style, requérant l'unité d'auteur.

On n'est donc pas en droit d'opposer la tradition hiérosolymitaine du chapitre xx à la tradition galiléenne du chapitre xxi. C'est le même auteur qui relate des apparitions du Christ produites à Jérusalem et en Galilée successivement. Si on le juge en possession d'une tradition foncièrement authentique en ce qui regarde l'apparition en Galilée, il y a lieu de le regarder comme également bien informé en ce qui concerne les apparitions à Jérusalem.

Il est évident que ce double témoignage de l'évangéliste prend une valeur exceptionnelle et une portée décisive, si l'on voit en lui le disciple aimé de Jésus, l'apôtre S. Jean. Or, malgré les dénégations de M. Loisy et de M. Guignebert, cette thèse traditionnelle a pour elle des preuves d'ordre externe et d'ordre interne capables de donner la certitude sur le terrain de la pure critique.

De l'ensemble des documents impartialement interprétés, il résulte donc que la croyance à la résurrection de Jésus n'est pas éclose en Galilée et quelque temps seulement après la Passion, mais bien à Jérusalem et dès le surlendemain du drame sanglant.

C'est ce jour-là, dans cette ville, que le tombeau est constaté vide ; ce jour-là, dans cette ville, que le fait de la résurrection est révélé, d'abord par une apparition angélique, puis par des apparitions du Ressuscité lui-même, non seulement aux femmes, mais aux disciples et aux apôtres.

Or ces données d'histoire paraissent inconciliables avec l'idée qui s'impose au rationaliste, de visions purement subjectives, fruits d'un travail de l'esprit. Qu'il s'agisse des femmes, des disciples ou des apôtres, comment, à proximité du Calvaire où, moins de quarante-huit heures avant, ils avaient vu le Maître cloué au gibet, quand leurs yeux étaient encore pleins du terifiant spectacle, leurs oreilles encore étourdies par les cris de mort de la populace, leur esprit obsédé par l'impression brutale des faits, comment auraient-ils pu acquérir l'idée que le Crucifié avait repris vie, et croire en sa résurrection avec cette certitude inébranlable et cette force irrésistible que nous constatons ?

Strauss a essayé de prétendre que, fallût-il s'en tenir au schéma traditionnel, l'explication rationaliste n'en serait pas compromise irrémédiablement. Réserve affectée, qui ne prouve qu'une chose : le manque de confiance en la solidité des hypothèses échafaudées en sens contraire. L'échec lamentable de Renan a démontré l'impossibilité absolue d'accorder l'hypothèse de visions illusoires avec le respect des documents. M. Loisy a lâché définitivement la restriction émise par Strauss. M. Guignebert a fait de même. C'est que la chose est devenue évidente à leurs yeux : il n'y a possibilité de maintenir l'explication rationaliste qu'en faisant subir aux documents une modification profonde : d'un côté suppression des récits de l'ensevelissement et de ceux du tombeau trouvé vide ; de l'autre, élimination de tout ce qui concerne les apparitions du jour de Pâques à Jérusalem.

Or nous avons démontré que ce remaniement des textes, inspiré par le parti pris, équivaut à une véritable altération de l'histoire.

*
* *

Nous pourrions nous en tenir là. Suivons néanmoins nos rationalistes sur leur propre terrain. Pour justifier l'éclosion des prétendues visions subjectives, on cherche à les éloigner le plus possible de Jérusalem et du Vendredi-Saint ; elles se seraient produites en Galilée et quelque temps seulement après la Passion. Dans

ces conditions nouvelles de temps et de lieu, l'explication du phénomène est-elle réellement rendue plus facile ? C'est ce qu'il nous faut voir.

Le souvenir de la Passion récente et du Calvaire font une telle difficulté à la formation de visions illusoires, que l'on s'est d'abord demandé si ces visions ne pouvaient être le fait de chrétiens sans contact avec les impressions de la Passion ni avec Jérusalem. Mais cette supposition est radicalement impossible à soutenir, et personne ne songe à y recourir aujourd'hui.

Qui dit Christianisme, en effet, dit croyance à Jésus comme Christ ou Messie. Or, il est un fait, aussi incontestable en histoire que l'existence même du christianisme : c'est que ce Jésus de Nazareth, regardé comme le Messie, était mort en croix. Pour que des Juifs aient pu voir en ce crucifié du Calvaire le Messie, il faut de toute nécessité que le scandale du crucifiement ait été corrigé à leurs yeux par l'investissement de gloire que représente la résurrection. Croyance en la messianité et croyance en la résurrection sont deux réalités qui dépendent l'une de l'autre et n'ont pu être que simultanées.

Or, toute l'histoire nous montre le Christianisme faisant son éclosion immédiatement après la Passion et en plein milieu palestinien. C'est ainsi que la conversion de S. Paul date de deux ans à peine après la mort de Jésus ; l'Eglise chrétienne existait déjà alors, puisque l'Apôtre avait commencé par la persécuter. Et elle n'était pas, à ce moment initial, établie en un coin reculé de l'Empire romain : elle se trouvait groupée, autour des Apôtres, dans Jérusalem même[1]. Car c'est à Jérusalem qu'eut lieu le martyre d'Etienne, auquel le futur S. Paul prit part comme complice[2].

Le raisonnement confirme d'une façon péremptoire ces données d'histoire. Qu'un Juif crucifié ait pu, sur le théâtre même de son supplice, passer pour revenu à la vie et investi de la propre gloire de Dieu, suppose un travail d'idées inouï accompli à son sujet. Ce travail d'idées lui-même ne s'explique que par l'im-

1. A. Loisy, *Les premières années du christianisme*, dans la *Revue d'hist...*, 1920, p. 165 : « Si le royaume était prêt à venir, il fallait l'aller attendre là où Jésus lui-même l'avait attendu, dans la cité de Dieu. C'est pourquoi ils y revinrent, et sans tarder. » Cf. *La naissance du christianisme*, 1933, p. 131, 133, 136.

2. D'après M. Loisy, Saul « se convertit à la foi de Jésus, probablement en l'an 30 ou 31 de notre ère » (*La carrière de l'apôtre Paul*, *ibid.*, 1920, p. 450). La Passion aurait eu lieu autour de l'an 29 (*Les Evang. Syn.*, t. I, p. 203, 387). Cf. *La naissance du christianisme*, p. 145.

pression extraordinaire que ce Juif a dû faire de son vivant par ses paroles et par ses actes. Voilà pourquoi l'unanimité des critiques, placée devant le fait de la croyance en la résurrection du Christ, lui assigne comme cause principale et nécessaire la réaction qui, après l'accablement amené d'abord par la mort en croix, a dû se produire en l'âme des disciples familiers de Jésus, sous l'influence du souvenir qu'ils gardaient de leur commerce antérieur avec le Maître.

Mais, pour qu'une telle réaction ait pu se produire, il est indispensable qu'elle ait eu lieu sans tarder. Sans doute, plus on s'éloigne du Vendredi-Saint, plus on donne à l'impression fâcheuse causée par le drame sanglant le temps de s'affaiblir. Mais du même coup on laisse s'affaiblir également l'impression favorable gardée des rapports entretenus avec le Sauveur. Chaque jour qui s'écoule ne fait qu'accentuer le sentiment aigü du désastre subi par son entreprise en rendant plus sensible le vide désespérant laissé par sa disparition. A quoi il faut ajouter que, plus il se passe de temps, plus le collège apostolique risque de se dissocier et son regroupement de devenir impossible. Ainsi les nécessités psychologiques confirment décisivement le témoignage de la tradition première : la réaction d'où est sortie la foi en la résurrection de Jésus a dû se produire dans l'âme des apôtres immédiatement.

M. Loisy l'a si bien senti qu'il songe à faire revenir les apôtres de Galilée à Jérusalem dès la Pentecôte suivante : ce qui est conforme à la tradition historique. On aurait donc devant soi cinquante jours : non pas, qu'on le remarque bien, pour arriver au début des visions ; mais pour toucher à leur terme, c'est-à-dire à la foi des apôtres pleinement établie. Cinquante jours, pendant lesquels il aura fallu que s'accomplisse le travail intérieur des esprits, avec toute son évolution : l'éclosion des visions, leur multiplication indispensable, la reconstitution du collège apostolique autour de Pierre, les résolutions concertées relativement au retour à Jérusalem et à la reprise de la prédication du royaume de Dieu. C'est dire que le travail de réaction intérieure s'opère sans retard, aussitôt le pied posé en Galilée. Le temps gagné est donc insignifiant.

Du côté des lieux, il semblerait au premier abord que la situation soit plus favorable. Nous sommes en Galilée, loin, sinon du tombeau puisqu'on l'a supprimé, du moins du prétoire et du Golgotha, en face de cette campagne et près de ce lac, si souvent par-

courus en compagnie du Maître. Mais, à la réflexion, l'avantage se réduit, au point de ne plus mériter d'entrer en ligne de compte.

Mettons-nous, en effet, dans le réel. La terreur causée par les événements de la Passion a été trop profonde, elle reste trop actuelle, pour être, même loin des lieux, surmontée si vite et si décisivement par les souvenirs du passé disparu. Il s'y ajoute une particularité impressionnante : la fuite précipitée des disciples, qui souligne très spécialement la force de l'épouvante qui les a saisis.

Enfin, il faut s'en tenir à ce fait, qui est attesté par les documents et incontestable : à savoir que les Onze, convaincus de la résurrection de Jésus, ont quitté de nouveau la Galilée et repris le chemin de Jérusalem. Quelle profondeur de conviction, quelle ardeur de foi transportante ne leur a-t-il pas fallu pour quitter ainsi leur retraite et regagner la capitale !

Qu'on y réfléchisse bien : les apôtres ne sont pas des Juifs considérés et influents. Ce sont des Galiléens, de ces provinciaux sans culture, que les Juifs de Judée regardent dédaigneusement. Leur Maître a tenu tête aux pharisiens orgueilleux ; en sa compagnie, ils ont pu affronter leur hostilité. Mais jamais ils n'auraient eu d'eux-mêmes cette audace. Ils l'auraient bien moins encore maintenant qu'ils savent jusqu'où les autorités religieuses ont porté leur haine contre le Sauveur, et qu'ils ne peuvent se faire la moindre illusion sur l'attitude qui sera prise à leur propre égard.

Ces apôtres, cependant, dont la timidité, pour ne pas dire la lâcheté, a été telle qu'ils ont abandonné leur Maître et ont fui la ville précipitamment, les voilà qui, cinquante jours seulement après la mort en croix, renoncent à leur paisible retraite, quittent cette Galilée où ils auraient pu continuer à prêcher tranquillement, s'ils y avaient songé encore, l'annonce du royaume de Dieu. Ils s'en viennent à Jérusalem même, dans ce fief des pharisiens et des princes des prêtres, pour proclamer publiquement, hardiment, non un Evangile sans rapport avec la personne de Jésus et les derniers événements, mais la résurrection corporelle de ce Maître que les autorités ont fait pendre au gibet sept semaines avant, et qu'ils leur présentent maintenant comme Messie, vivant dans la gloire céleste, à la droite de Dieu ! Il y a là un phénomène de transformation morale qui déroute les lois les plus sûres de la psychologie, on peut dire qui dépasse toutes les possibilités humaines.

Nous nous en rendons compte d'une façon plus précise encore, si nous examinons dans le détail, au point de vue des vraisemblances, le travail d'esprit que l'on suppose à l'origine de la foi apostolique.

D'après M. Loisy et la presque unanimité des critiques engagés sur les pas de Strauss, la foi en la Résurrection serait le produit de la foi en la Messianité. Les apôtres regardaient Jésus comme le Messie attendu : c'est pourquoi ils ne se sont pas laissés abattre complètement par le fait brutal de sa mort. Si profonde était leur conviction de sa messianité qu'ils ont continué d'y croire, même après sa mort. Ils l'ont cru redevenu vivant, pour accomplir, au temps voulu, sa destinée de Messie. C'est l'intensité de leur foi messianique qui explique leurs visions. Ces visions « fortifièrent leur foi », mais « d'abord en furent le produit[1] ».

Telle est l'explication soutenue avec la plus grande énergie par M. Loisy et la plupart des critiques rationalistes. Elle n'en offre pas moins cependant, de graves difficultés, qui ont impressionné M. Guignebert lui-même.

Est-il croyable que la conviction des apôtres touchant la messianité de Jésus ait été si assurée, si profonde, qu'elle ait résisté à la terrible épreuve du scandale de la croix ? Que l'on songe à la contradiction irréductible qu'il devait y avoir, pour tout esprit juif, entre l'idée du Messie et celle de crucifiement ! Pour que leur foi en Jésus Messie eût été capable, non seulement de surmonter l'impression désespérante et de se maintenir intacte, mais d'agir en sens inverse avec une si prodigieuse puissance qu'elle aurait donné naissance aux visions, il serait nécessaire de faire plusieurs suppositions, qui sont fatales à l'hypothèse rationaliste.

Il faudrait supposer, en premier lieu, que la conviction messianique des apôtres était déjà ancienne et qu'elle s'était formée dans leur esprit à la suite d'expériences répétées, prolongées et concluantes, qui l'avaient enracinée et approfondie, jusqu'à la rendre inébranlable et à lui donner une force d'action irrésistible. Mais cette induction ne va pas sans créer une difficulté grave. Elle donne, en effet, incontestablement vraisemblance à ce que les Evangiles nous rapportent des œuvres accomplies par Jé-

1. A. Loisy, *Les premières années du christianisme*, dans la *Rev. d'hist. et de littérat. relig.*, 1920, p. 163-164. Cf. *La littérature du christianisme primitif*, *Ibid.*, p. 312; *Les Evangiles syn.*, t. I, p. 223; *La naissance du christianisme*, 1933, p. 120-123, 130.

sus et de l'influence extraordinaire qu'elles lui ont permis d'exercer sur ses disciples.

En second lieu, on serait inévitablement, semble-t-il, amené à admettre que Jésus lui-même a cru être le Messie et qu'il s'est donné comme tel. Concevrait-on, en effet, que les apôtres se soient posé la question de la messianité de leur Maître spontanément, sans que lui-même se soit jamais prononcé devant eux sur ce point, apparemment parce qu'il n'aurait jamais eu pour son compte idée semblable ?

La chose se comprendrait à la rigueur, s'il était question d'une messianité ordinaire, à caractère national et politique, telle qu'on se l'imaginait communément, ou encore, d'une pensée qui se serait présentée furtivement à l'esprit des disciples, d'une simple conjecture qu'ils auraient formée un beau jour au sujet de leur maître Elle est inconcevable, dès lors qu'il s'agit d'une messianité d'un ordre aussi unique et transcendant, et, d'autre part, d'une véritable conviction, enracinée à une profondeur dont témoignent le travail prodigieux qu'elle a provoqué et le résultat stupéfiant auquel elle a abouti. Quelle idée ne faudrait-il pas nous faire de la valeur personnelle de Jésus, de la puissance de son ascendant, du prestige de ses œuvres, s'il était vrai qu'il a produit sur son entourage une impression capable d'effets aussi inouïs ! Le problème n'en deviendrait pas plus facile à résoudre pour le rationaliste.

Au reste, il est bien évident que la foi messianique des apôtres n'a pu arriver au degré extraordinaire de conviction auquel elle est parvenue, qu'après une période notable de formation, de développement et d'affermissement. Dès lors, il est impossible qu'ils n'aient pas été amenés, un moment ou l'autre, à manifester le travail de leur esprit, à s'ouvrir de leurs conjectures au Maître, à s'enquérir, au moins discrètement, auprès de lui de l'accord de leurs impressions ou de leurs raisonnements avec sa propre pensée.

Ainsi admettre que les disciples de Jésus ont eu foi en sa messianité dès avant la Passion, oblige nécessairement, semble-t-il, à reconnaître que Jésus s'est lui-même donné pour le Messie, de son vivant. Mais c'est là une supposition extrêmement gênante au point de vue rationaliste. Comment le Nazaréen a-t-il pu se faire du Messie une idée si profondément indépendante des idées de son temps et de son milieu ? Et comment a-t-il pu se l'appli-

quer à lui-même ? Il y a dans ce double fait quelque chose d'extrêmement troublant.

Ce n'est pas tout. Il serait encore nécessaire de penser que le scandale de la Passion n'a pas été sans être corrigé dans l'esprit des disciples par le souvenir de quelques déclarations et de quelques attitudes du Sauveur lui-même. Poser en fait que Jésus a été hypnotisé par l'idée d'un royaume eschatologique imminent, qu'il n'a jamais fait entrevoir aux siens la perspective de ses souffrances ni de sa mort, qu'au contraire il les a constamment et jusqu'au bout entretenus dans son illusion, c'est rendre incompréhensible que la foi des apôtres ne se soit pas effondrée irrémédiablement, en face du Calvaire, avec le règne messianique lui-même. Une seule chose a pu empêcher leur foi de sombrer tout à fait et lui permettre de se ressaisir, bien plus lui communiquer une nouvelle et incroyable force : c'est la conviction, appuyée sur des paroles et sur des actes, que le Maître n'avait pas été la victime illusionnée d'un sort aveugle ; il n'avait pas laissé de prévoir sa destinée et il les avait préparés eux-mêmes à l'épreuve.

Toutes ces inductions sont d'une logique impérieuse. Or chacune d'elles contribue à restituer aux Evangiles la plus grande partie, sinon la totalité des éléments d'histoire qu'on a essayé de leur enlever. Toutes aboutissent à mettre en évidence un ensemble de données strictement irréductibles à l'explication rationaliste.

M. Guignebert est si frappé de ces inconvénients majeurs qu'il juge nécessaire d'abandonner l'opinion commune. Il la remplace par une hypothèse qui n'est pas de son invention, mais qui depuis longtemps était si généralement délaissée par les critiques qu'aujourd'hui elle apparaît presque neuve. D'après M. Guignebert, il ne serait pas établi que les apôtres aient cru à la messianité de Jésus avant de croire à sa résurrection. Du vivant de leur Maître, ils l'auraient regardé comme une sorte de prophète, un héraut chargé d'annoncer la venue du Royaume. Cette façon de le considérer n'aurait pas varié jusqu'à la Passion et au crucifiement. Mais voici que, après la mort en croix, sous l'influence de leurs souvenirs et de leurs impressions anciennes, ils songent à une survivance de leur Maître crucifié, ils ont l'illusion de le voir leur apparaître, ils le croient ressuscité, et c'est de cette foi en la Résurrection qu'ils auraient passé à la foi en la Messianité.

Que penser d'une telle opinion ?

D'un mot, nous pouvons dire qu'elle présente toutes les insuffisances de l'opinion rationaliste commune, en aggravant notablement ses invraisemblances.

Le radicalisme de M. Guignebert le conduit donc à cette gageure, d'expliquer la croyance des apôtres à la résurrection de Jésus sans leur croyance préalable à sa messianité. C'est nous conduire de Charybde en Scylla. Le commun des rationalistes se donne beaucoup de peine pour rendre croyable que de la foi messianique les apôtres aient pu passer à la foi en la Résurrection, sans la réalité de la résurrection. Comment concevoir que des Galiléens, pour avoir identifié leur Maître au Messie, se soient imaginé qu'il devait triompher de la mort, alors qu'il n'y avait aucun rapport, mais au contraire incompatibilité certaine, dans l'esprit juif, entre l'idée de Messie, et celle de mort, donc de résurrection ? Du moins, la croyance en Jésus Messie était-elle là pour servir d'amorce à la croyance en Jésus ressuscité. Cette amorce même est supprimée par M. Guignebert.

Il faut bien cependant trouver un motif à la croyance. Quel sera-t-il ?

« L'autorité qui avait frappé Jésus, dit M. Guignebert, avait sans doute jugé qu'il était inutile de poursuivre ses compagnons : elle restait dans la ligne de la logique et de l'expérience en pensant que *c'était fini*. Tout nous fait supposer que les malheureux, jetés par l'épouvante et le désespoir sur le chemin de Galilée, ne pensaient pas autrement. Leur *chute* ne saurait être révoquée en doute » (p. 639). « Du reste, cette chute suppose perte de courage et non perte de foi ; effarement devant l'effondrement de l'espérance qui les avait soutenus dans leur montée vers Jérusalem, et non abandon de leur confiance en leur Maître : ils fuyaient parce qu'ils avaient peur et ne comprenaient plus » (p. 640).

Ainsi, M. Guignebert distingue entre « foi » et « courage » ; les apôtres éprouvaient « l'épouvante », « le désespoir », mais ils gardaient « confiance en leur Maître » ! C'est une distinction imaginée pour le besoin de la cause. La preuve en est dans cette remarque qu'aurait pu signer M. de la Palisse : « S'il en avait été autrement et si leur désespoir était descendu si bas que de renier Jésus, comme un imposteur ou un égaré, rien du tout ne serait arrivé de ce qui nous occupe en ce moment » (p. 640).

La distinction n'est pas seulement arbitraire : elle est franche-

ment invraisemblable. D'après M. Guignebert, comme d'après M. Loisy, Jésus n'aurait jamais fait entrevoir à ses disciples l'éventualité de sa mort ; il les aurait constamment entretenus dans l'illusion d'un royaume de Dieu qui allait arriver sans encombre. Comment les événements de la Passion n'auraient-ils pas créé dans leur esprit, une objection énorme, irréfutable, contre la vérité des prétentions affichées par le Maître ? A supposer que leur confiance en lui n'en ait pas été ruinée tout à fait, n'est-il pas évident qu'elle a dû en être ébranlée si profondément qu'elle était bien incapable du sursaut extraordinaire dont témoigne la foi subséquente en la Résurrection ? Cela semble d'une psychologie élémentaire.

M. Guignebert continue par cette assertion, non moins déconcertante d'arbitraire : « Puisque le coup qui frappait Jésus ne les écrasait pas eux-mêmes tout à fait, il était dans la normale de la vie d'une secte, qu'il provoquât au bout d'un certain temps, avec une sorte de rassemblement de toutes les impressions réconfortantes du passé, une réaction violente capable de rendre possible l'impossible lui-même » (p. 640-641).

Cette phrase est monumentale. Elle commence par constater le fait, au plus haut point surprenant, qu'il faudrait justement expliquer : « Puisque le coup qui frappait Jésus ne les écrasait pas eux-mêmes tout à fait. » Elle continue par une assertion, qui vaut un poème : « il était dans la normale », affirme-t-il sans rire, que le coup qui aurait dû les écraser, PUISQU'IL NE LES ÉCRASAIT PAS TOUT A FAIT, les exaltât au contraire, au point de croire vivant et glorieux celui qu'ils savaient mort ! Cette façon de raisonner ne prouve qu'une chose : une puissance formidable d'affirmation, avec un mépris absolu de la logique.

La réaction supposée dans l'esprit des disciples doit tout de même être rattachée à quelque cause. M. Guignebert ne l'oublie pas. « Il faut évidemment, dit-il, tenir compte, en l'espèce, d'un facteur capital : l'ascendant que Jésus avait exercé sur eux et l'affection confiante qui les liait à eux, l'opinion qu'ils avaient de sa personne et du rôle que Dieu lui réservait » (p. 641). Que de choses encore dans cette phrase étudiée ! Et dans cette autre, qui lui ressemble : « Il est parfaitement exact que la personnalité du Maître a produit sur ses disciples une impression très forte, sans quoi le relèvement de leur foi, après le coup de désespoir qui les a dispersés au moment de l'arrestation de Jésus, ne se

comprendrait guère » (p. 206). On reconnaît donc que Jésus avait exercé sur ses disciples un certain « ascendant », qu'il se les était liés par une « affection confiante », que sa « personnalité » avait produit sur eux une « impression très forte ». Quelle réalité prodigieuse il nous faut entrevoir, sous ces mots si simples, quand on songe aux effets produits !

M. Guignebert observe, comme une chose toute naturelle, que « ce prophète... avait touché le cœur de quelques disciples au point de se les attacher jusqu'au delà de la mort. C'est leur amour et leur confiance qui, en le rendant à la vie, lui ont assuré un avenir » (p. 664). Mais connaît-on un autre exemple de maître que ses disciples aient honoré et aimé assez pour le rendre à la vie ? Songe-t-on à la force de foi, à la profondeur d'affection, qui étaient nécessaires humainement pour prévaloir sur ce que le drame du Calvaire avait de déconcertant et de désespérant ?

Dans le premier passage cité, M. Guignebert parle de « l'opinion » que les apôtres avaient de la « personne » de leur Maître et « du rôle que Dieu lui réservait ». Or il nous a constamment fait entendre que ce rôle se serait borné à celui de prédicateur, et tout au plus de préparateur du royaume de Dieu. Quant à la personne du Maître, il s'est évertué à élaguer des Evangiles tout ce qui risquait de l'auréoler. Non seulement il supprime, une à une, les déclarations relatives à sa messianité et à sa divinité, mais il minimise et réduit à presque rien la durée de son ministère, donc son temps d'action sur ses disciples, la teneur de ses prédications, la portée de ses miracles. Passée au crible de sa critique, la vie de Jésus n'est plus qu'une réalité banale. Comment concilier avec un tel schéma d'histoire ce fait que les disciples auraient été subjugués par l'ascendant du Maître, au point qu'ils n'auraient pu se résigner à le voir disparaître, et que, le sachant mort et bien mort, ils se seraient persuadés néanmoins qu'ils le revoyaient vivant ? Il y a manque absolu de proportion, entre l'action réelle de Jésus, telle qu'elle ressort de la reconstitution historique proposée par M. Guignebert, et la réaction qui se serait produite chez les apôtres. L'effet dépasse démesurément la cause à laquelle il faudrait le rapporter.

Non moins insuffisante et invraisemblable est l'explication que M. Guignebert propose du passage de la foi en la résurrection à la foi en la messianité.

Citons encore. « Il n'était pas facile à des Juifs, dit-il, de croi-

re que le Messie avait été crucifié, mais il l'était beaucoup plus d'accepter que le prophète-martyr avait reçu la récompense éclatante de ses souffrances et que sa messianité, acquise par elles, venait de se révéler à ses fidèles par sa résurrection » (p. 338). « L'affirmation première : *il est le Messie ;* c'est-à-dire Dieu lui a concédé cette dignité, sa résurrection le prouve et il reviendra bientôt pour jouer le rôle qui lui appartient désormais, cette affirmation, dis-je, ne dépasse pas les limites de la possibilité vraisemblable chez un Juif. Quand les disciples réfugiés en Galilée après la Passion y eurent *revu* leur Maître, ils se persuadèrent invinciblement qu'il était ressuscité. Et pourquoi Dieu l'aurait-il gratifié d'une telle faveur, s'il ne le destinait à un rôle exceptionnellement glorieux ? Un Juif ne pouvait pas ne pas penser à celui du Messie. Et comme c'était seulement dans l'avenir que Jésus tiendrait ce rôle-là, rien n'obligeait à en modifier la représentation traditionnelle » (p. 353-354). « Les disciples auraient donc raisonné comme il suit : Nous l'avons vu, donc il vit ; s'il vit, c'est que Dieu l'a ressuscité, ce ne peut être pour rien, ni pour une besogne médiocre ; c'est pour qu'il soit le Messie. Ils ne disposaient pas pour lui d'une fonction plus honorable et ils devaient songer à elle tout de suite » (p. 642).

Le pouvoir d'affirmation chez M. Guignebert déconcerte. A l'entendre, les apôtres auraient passé tout naturellement, et comme nécessairement, de l'idée de Résurrection à celle de Messianité : « Un Juif NE POUVAIT PAS ne pas penser » au rôle de Messie ! Les apôtres « ne disposaient pas pour lui d'une fonction plus honorable et ils DEVAIENT songer à elle TOUT DE SUITE » !

En s'exprimant ainsi, M. Guignebert cherche visiblement à nous faire prendre la croyance en la messianité de Jésus comme une conséquence tirée après coup de la croyance à sa résurrection.

La résurrection est un fait si inouï que, si Dieu a réellement gratifié le Nazaréen d'une telle faveur, on peut bien croire que c'est pour un dessein également extraordinaire, mettons la fonction de Messie. Mais M. Guignebert oublie de noter que le difficile ou plutôt, nous l'avons vu, l'impossible est de concevoir que les disciples se soient persuadés de la résurrection de leur Maître sans que précisément soit intervenue leur conviction préalable de sa prédestination au rôle de Messie.

Aussi bien, M. Guignebert ne laisse-t-il pas, dans toutes les

propositions que nous avons citées, de supposer un lien étroit et indissoluble entre les deux idées de Résurrection et de Messianité. Même à son point de vue, les deux croyances ne se font suite qu'en apparence ; il n'est question de priorité de l'une par rapport à l'autre que pour le besoin de la cause : en réalité, elles sont simultanées et se compénètrent. Au fond, les apôtres ne croient leur Maître ressuscité que parce qu'ils le croient destiné par Dieu à jouer le rôle de Messie. Toute la différence est que, d'après l'opinion commune, la foi messianique des disciples de Jésus serait antérieure à la Passion ; elle lui serait postérieure, d'après M. Guignebert.

Cette différence n'est certes pas en faveur de la nouvelle hypothèse. A l'opinion commune M. Guignebert a objecté qu'Israël « n'avait pas la moindre idée » de la mort du Messie (p. 641), qu'il n'était donc « pas facile à des Juifs de croire que le Messie avait été crucifié » (p. 338), que le fait de la mort en croix « aurait dû singulièrement gêner » les apôtres (p. 641). Mais en quoi son hypothèse change-t-elle la situation ? Le fait du crucifiement demeure : ce Jésus à qui se rapporte la foi des disciples est toujours la victime du coup de force des *goyim ;* il reste le supplicié du Calvaire. Comment ce qui aurait dû anéantir d'un coup la foi messianique, supposée existante, n'aurait-il pas constitué un obstacle insurmontable à sa formation ?

Comparée à l'opinion commune, l'hypothèse de M. Guignebert affiche même une invraisemblance toute spéciale. Elle revient à ce paradoxe : que les disciples de Jésus n'auraient jamais eu, du vivant de leur Maître, l'idée qu'il pût être le Messie, tellement il réalisait peu le concept messianique ordinaire ; le Maître lui-même n'aurait jamais avoué devant eux sa messianité ; et c'est après la Passion, avec son cortège d'humiliations et de souffrances, c'est après la mort en croix, avec son caractère si impressionnant de cruauté et d'infamie, c'est après cette accumulation d'événements déconcertants, que les apôtres se seraient avisés de croire, et avec l'assurance inouïe que l'on sait, en la dignité messianique de leur Maître. Comme s'il était même possible que, d'un crucifié, des Juifs pussent se demander de but en blanc s'il serait le Messie !

Une circonstance d'importance capitale rend l'hypothèse de M. Guignebert plus paradoxale et plus invraisemblable encore. C'est que, du vivant de Jésus, les disciples auraient partagé l'opi-

nion courante, d'après laquelle le Messie devait affranchir sa nation du joug de l'étranger, rétablir, les armes à la main, l'antique royaume de David et ouvrir pour Israël une ère de gloire et de prospérité sans fin. Jésus n'avait répondu en rien à cette attente, et telle est la grande raison pour laquelle ils n'auraient jamais songé à sa messianité. Or, c'est après que le Galiléen aurait été arrêté, livré aux Romains, condamné à mort, exécuté, que l'on se serait avisé de voir en lui le Messie ! A qui le fera-t-on croire ?

Ce qui complique le problème, c'est que le Messie que les apôtres verraient en leur Maître, une fois acquise leur croyance en sa résurrection, n'est plus ce Messie politique et national, ce libérateur de son peuple, ce restaurateur du trône de David, qu'ils ont toujours eu en vue jusqu'ici ; subitement, par un phénomène inouï de transformation, c'est un Messie transcendant, dont l'œuvre de rédemption est censée s'être opérée par l'effusion de son sang, dont la puissance royale s'exercera à la fin des temps sur un royaume d'élus dont les conditions sont uniquement d'ordre moral et religieux.

M. Guignebert n'est pas absolument insensible à l'étonnement que suscite semblable phénomène. Il l'avoue avec une candeur un peu affectée : « Je ne nie pas, dit-il, qu'une telle transposition de l'attente messianique commune paraisse un peu forte » (p. 642). Tellement forte qu'elle est proprement incroyable. La nouveauté de l'idéal messianique des apôtres après la mort de Jésus s'explique si elle correspond à la manière dont le Maître a lui-même déclaré et manifesté sa messianité : elle est inconcevable comme transformation accomplie dans le seul esprit des apôtres, et postérieurement à la Passion.

*
* *

En somme, la tentative de M. Guignebert se heurte à une montagne d'invraisemblances et d'impossibilités. Rapprochée de celle de M. Loisy, elle souligne l'impuissance radicale de la critique rationaliste à expliquer la croyance des apôtres à la Résurrection sans le fait réel de la Résurrection. Bien que ce résultat n'ait pas été dans l'intention du critique, nous pouvons lui en être reconnaissants.

Résumons le débat par ses grandes lignes.

La seule chance de succès pour le rationalisme eût été d'établir que la foi en la Résurrection était éclose hors du cercle des témoins intimes de Jésus ; non en Palestine, où le Galiléen avait vécu et était mort, mais dans quelque canton d'Asie-Mineure ou de Grèce ; non dans les jours qui suivirent la tragédie du Calvaire, mais de longues années après.

Force a été de reconnaître qu'aucune de ces trois hypothèses n'était conforme à la réalité.

Ce sont bien les propres disciples de Jésus, les témoins directs de sa vie et de sa mort, qui ont cru à sa résurrection. Seuls, en effet, ces familiers du Maître ont été à même de subir assez fortement son ascendant de son vivant, pour en garder une impression capable de créer dans leur esprit, à la suite du crucifiement, l'illusion de le voir leur apparaître.

C'est bien également dans les premiers jours après la mort en croix qu'il faut placer l'éclosion de la foi en la Résurrection. Impossible de différer notablement le travail intérieur d'où les visions procèdent, car, plus on gagne de temps pour laisser aux impressions terrifiantes de la Passion la possibilité de s'atténuer, plus on risque de laisser s'affaiblir en l'esprit des disciples l'empreinte reçue du Maître, et de supprimer ainsi la seule cause qui ait pu leur permettre de réagir contre les impressions récentes.

Enfin, c'est bien en Palestine qu'il faut placer l'origine de la foi en la Résurrection, et à Jérusalem même sa première manifestation publique. On a beau supprimer les visions hiérosolymitaines, on est obligé de reconnaître que les apôtres ne se sont pas cantonnés en Galilée ; ils sont promptement revenus à Jérusalem même, pour y publier leur foi au Christ ressuscité.

Or, ces conditions certaines, de personnes, de temps et de lieux, s'unissent pour rendre inconcevable l'hypothèse de visions illusoires.

Les personnes, ce sont les apôtres, Juifs galiléens, imbus du vieux messianisme d'Israël, aussi peu disposés que possible à tenir un crucifié pour le Messie.

Le temps, quelques jours seulement après la Passion : c'est manifestement insuffisant pour que la terreur et le désespoir causés par le drame sanglant aient pu être dominés et remplacés par des impressions diamétralement opposées.

Le lieu, Jérusalem, rappelle beaucoup trop vivement l'abandon aux mains des Gentils et la mort en croix, pour n'avoir pas créé une difficulté insurmontable à l'épanouissement de la foi des disciples, aussi bien qu'à son éclosion. Et la hardiesse des apôtres à quitter leur retraite galiléenne pour venir braver, en pleine ville sainte, la colère de ces mêmes pontifes et pharisiens qui déjà ont mis à mort le Maître, souligne la force inouïe de leur conviction. Elle est hors de proportions avec les causes purement naturelles que l'on prétend lui assigner.

De cette argumentation il ressort avec une particulière évidence que l'obstacle infranchissable auquel bute toute explication rationaliste de la Résurrection est la mort en croix. On a pu appuyer sur quelques semblants de preuves l'hypothèse de la non-sépulture de Jésus : il a été impossible de jeter le doute sur l'historicité de son crucifiement. Prêcher un Christ crucifié a été, à l'origine même du christianisme, un scandale pour les Juifs, une folie pour les païens. Or « personne ne se crée des difficultés à plaisir », remarque justement M. Guignebert (p. 586)[1] La mort de Jésus en croix ne peut pas être une invention chrétienne. Elle s'est imposée aux prédicateurs de la foi, à S. Paul en particulier, comme un fait irrécusable.

Or, qu'on se mette bien dans la réalité ; que l'on songe à tout ce qui a préparé le supplice : hostilité des autorités religieuses, arrestation, jugement, condamnation ; que l'on se représente avec toutes ses circonstances et dans ses détails, le drame sanglant ; que l'on tâche de mesurer aussi exactement que possible à quel point un tel supplice infligé au Maître a dû déconcerter les disciples, ruiner la confiance qu'ils avaient mise en lui, écarter décisivement de leur esprit la pensée qu'il pût être le Messie : il devient évident que les apôtres n'ont pas pu se ressaisir de la façon inouïe que l'on est obligé de supposer.

Ainsi, la mort en croix n'occupe pas seulement le centre du dogme catholique, parce qu'il a plu à Dieu d'y attacher la rédemption du monde : elle revêt aussi une importance apologétique exceptionnelle, du fait qu'elle contribue providentiellement à donner à la foi chrétienne un fondement inébranlable. Elle est l'obstacle fatal auquel se heurte tout essai d'interprétation naturelle de la croyance des apôtres à la Résurrection. De cette croyance il n'y a vraiment au regard de la critique et de la raison

qu'une explication plausible : c'est celle que nous donnent les Evangiles eux-mêmes. Les apôtres ont vu le Maître leur apparaître, et ces apparitions ont eu raison de leur désespérance, et ils ont prêché hardiment comme Christ le crucifié du Calvaire, parce que ce crucifié est ressuscité en vérité et qu'il s'est réellement montré à eux vivant.

M. Lepin.

LES DEVOIRS DE VACANCES DES PARENTS AU POINT DE VUE CHRÉTIEN [1]

I

La famille et le devoir religieux

Les parents devront bien rappeler aux enfants que, s'il est bon et désirable qu'il y ait des vacances pour tous, il ne peut cependant y avoir des vacances, ni pour la loi morale et les commandements de Dieu et de l'Eglise, ni pour la part sacrée que Dieu exige de nous, chaque jour par la prière, chaque dimanche par l'assistance à la messe, et à l'occasion par la fréquentation des sacrements.

Disons-leur que les incroyants et les gens de mœurs faciles, qui sont très larges pour eux-mêmes, sont cependant très sévères (et ils ont raison de l'être) pour ceux qu'ils savent catholiques. Ils ne sont pas longs à porter un jugement désobligeant sur les défaillances des catholiques pratiquants, et c'est la religion elle-même qui en subit un dommage devant l'opinion, si le catholique est illogique. Soyons partout et toujours dignes de notre titre de chrétien.

Il n'y a pas en effet de vacances pour le bon Dieu ; il n'est jamais permis de compromettre son salut ; dans le repos, nous avons au contraire plus besoin de Dieu. Saint Augustin signale

1. Ces pages doivent figurer dans le 14e volume des « Problèmes d'éducation », qui paraîtra prochainement chez Desclée-De Brouwer sous le titre « *Les devoirs de vacances des Parents* ».

que bien des gens qui « s'étaient sanctifiés dans le travail se sont perdus dans l'oisiveté... *in occupationibus sancti, in otio perierunt* ». Ayant plus de risques (tentations de vanité, de curiosité, de sensualité, d'entraînement, de scandale), ce n'est pas le moment d'oublier Dieu.

On ne lâche par l'appui et on n'éteint pas la lumière aux passages les plus dangereux. On n'abandonne pas le ravitaillement spirituel au moment où l'on a besoin de toutes ses forces. Pendant les vacances, l'ennemi de l'âme adolescente va jouer sa plus grande chance ; que les parents veillent donc à ne pas laisser se desserrer l'intimité de cette âme avec Dieu.

Le Maître répétait souvent : « Sans moi vous ne pouvez rien faire... Veillez et priez pour ne pas succomber à la tentation. » La piété est toujours un devoir ; en vacances, elle est, en plus, une nécessité vitale. Pendant l'année scolaire, l'enfant avait pour l'aider le travail, le règlement, les maîtres, son confesseur à portée de la main, la communion plus régulièrement offerte. En vacances, ces auxiliaires se sont éloignés ; l'enfant est souvent comme « un agneau au milieu des loups » ; il ne lui reste que ses parents et Dieu ; cela est tout à fait suffisant si les premiers veillent à ce qu'il n'oublie pas le second.

Le danger des vacances est tel que nos jeunes devraient intensifier leur vie religieuse.

Or, beaucoup la diminuent ! On part en vacances en emportant bicyclettes, appareils photographiques, raquettes, etc., mais on oublie son âme. Il semble que Dieu soit en vacances comme les maîtres et les camarades.

Voici des garçons qui communiaient souvent pendant l'année scolaire, tous les dimanches peut-être, et qui ne communient plus, ou tout juste au 15 août, pendant les vacances. Il y a des enfants qui restent en état de péché mortel pendant toutes les vacances.

On croirait vraiment qu'ils ont deux âmes. Une âme régulièrement pieuse, fidèle à ses devoirs religieux pendant l'année scolaire et une âme de vacances qui se libère de ses habitudes chrétiennes. Comme tant de Bretons ou d'Aveyronnais qui, s'installant à Paris, délaissent les pratiques de leur christianisme qu'ils observaient fidèlement au pays natal et vivent comme des païens dans la grande ville, heureux, d'ailleurs, de retrouver leur âme

de baptisés quand ils reviennent dans leur pays, ainsi trop d'écoliers, en juillet, roulent dévotement leur âme de collégiens édifiants « dans la naphtaline », si j'ose dire, la serrent dans une commode pour la retrouver et la reprendre après les vacances ! Quelle étrange conception de la religion !

Disons, plus exactement, qu'ils n'ont pas d'esprit religieux ; tout au plus adoptent-ils une mode religieuse. Logiquement on doit dire que l'une ou l'autre de ces attitudes religieuses, ou celle de l'année scolaire, ou celle des vacances, est un vernis, un mensonge, une hypocrisie.

Ceux qui agissent ainsi n'ont pas de conviction ferme. La routine seule les fait agir. Quand ils ne seront pas encadrés, ces chrétiens-là seront du vulgaire déchet. Ce sont des suiveurs ; leur piété n'a pas atteint leur personnalité profonde : en ont-ils une seulement ?

Un enfant, s'il a des convictions, doit attribuer une importance primordiale à rester en état de grâce : en sortir c'est s'évader de son élément : c'est mortel, comme pour le poisson qui sort de l'eau. S'il lui arrive donc de tomber par surprise ou malice, qu'il se relève aussitôt par un acte de contrition aussi parfait que possible et au plus tôt par une confession loyale. Et ainsi de tout le reste de la vie religieuse.

Mais hélas ! loin de rappeler par l'exemple et, au besoin, par les paroles, ces principes authentiques et sauveurs, ce sont trop souvent les parents qui en empêchent la mise en pratique. Oui, ce sont bien souvent les parents, les mamans surtout, qui persuadent à leur petit ou à leur grand que l'église est loin, que la messe est matinale, que la bicyclette est fatigante à jeun. Chères mamans, le déjeuner retardé pour une communion sera autrement bienfaisant que le chocolat pris à l'heure dans une matinée sans idéal, sans élan.

Que de familles par ailleurs où on manque la messe sous prétexte d'excursions, de trains à prendre, de pêche, de chasse, surtout, au fond, par lâcheté !

Ces abstentions sont bien dangereuses pour l'enfant, bien coupables en soi. C'est un péché sans excuse : pour les autres péchés on peut dire qu'on a perdu la tête ou qu'on a été dominé par ses mauvais instincts ; pas pour celui-ci.

C'est un péché de scandale : les autres fautes peuvent être un

secret entre Dieu et nous, mais celle-ci produit un mauvais exemple.

Les familles chrétiennes venant de la ville, de Paris surtout, exercent fatalement une grande influence : elles devraient bien se dire qu'à la campagne, on aura les yeux sur elles ; que loin de scandaliser, elles doivent réaliser la parole de saint Paul : « Soyons partout le bon parfum du Christ », le sel qui sale, la lumière qui éclaire, le ferment qui soulève la masse. On peut faire un si grand bien quand on joint le prestige à la sympathie, en donnant l'exemple, sans forfanterie, mais sans peur !

Et puis, c'est un péché qui entraîne de fâcheuses conséquences : cette privation de la messe nous enlève la petite heure de réflexion hebdomadaire qui conserve tout le reste. On pourrait compléter ainsi le commandement de l'Eglise : « Le dimanche tu garderas pour que le dimanche garde tout le reste. »

Pour les devoirs religieux de leurs enfants comme pour les autres, les parents auront bien soin de ne pas se contenter d'empêcher les négligences, les oublis. Ce travail négatif ne satisfait pas les enfants. Disons-leur et montrons-leur par notre exemple qu'ayant plus de loisirs, nous devons donner à Dieu plus et mieux encore que pendant l'année scolaire.

Plus ! Nous devrons faire remarquer aux enfants que la vie sérieusement chrétienne, en vacances, plus encore qu'une nécessité pour nous, est une preuve de délicatesse de notre conscience. Si c'est vraiment Dieu que nous visons et atteignons dans nos gestes et nos formules de prières, nous devons les accomplir et les réciter sans que le règlement de l'école, ou l'entraînement des camarades, ou le rappel des maîtres nous y poussent. Suis-je pour Dieu l'esclave qui obéit sous l'œil de ses représentants, ou le serviteur consciencieux, ou, plus encore, l'ami fidèle et délicat qui ne peut jamais oublier, négliger le divin Ami ?

Et un cœur attentif ne voudrait pas savoir gré à Dieu des vacances qu'il lui donne ?

Comme mes prières, mes messes facultatives de la semaine, mes messes plus librement suivies du dimanche, mes communions spontanées seront douces au cœur du Maître ! Le mot « obligatoire » convient si peu quand il s'agit de nos relations avec Dieu. Comme me disait un jour un petit enfant du patronage « Le Chantier » dans le quartier de la Bastille : « Moi, je

ne comprends pas que le bon Dieu nous ordonne de l'aimer ; moi, même si mes parents me défendaient de les aimer, je les aimerais quand même. »

La piété libre, généreuse, délicate des vacances sera la plus agréable à Dieu. « Les vacances, dit Georges Goyau, sont un temps sacré où les prémices d'une liberté plus grande doivent être offertes en hommage à Dieu. »

Cette piété de vacances sera pour l'enfant aussi une profonde douceur. Rien ne donne plus de joies que d'offrir spontanément à quelqu'un quelque chose qui n'était ni commandé ni demandé expressément. « Le superflu, chose la plus nécessaire », a-t-on dit justement. Les plus grandes joies des vacances seront souvent les douces minutes de ciel goûtées auprès de Jésus.

Habituons l'enfant à des gestes délicats : faire une petite visite à l'église en rentrant de promenade, fleurir les autels, se mettre à la disposition de M. le curé pour servir la messe, offrir le pain bénit, prier près du baptistère où l'on fut baptisé, etc.

Donner plus au Bon Dieu ! Surtout lui donner mieux, c'est-à-dire améliorer notre vie religieuse.

Les loisirs des vacances doivent permettre à nos jeunes de faire une petite lecture méditée. Sainte Thérèse promettait le Ciel à quiconque aurait pratiqué toute sa vie la méditation quotidienne. Une courte lecture de quelques minutes donnera une telle tonalité à notre journée ! Un jeune chrétien, s'il veut avoir une religion intelligente, personnelle, vivante et vécue, doit tous les jours faire une lecture élevante, très courte s'il veut, mais lente et réfléchie. Les deux petits opuscules du P. Plus, *Face à la vie*, répondent bien à ce que nous souhaitons et intéresseront vivement les jeunes. Peut-être aussi un petit volume paru en 1933 à la librairie Desclée De Brouwer : « *Le sens divin des heures : la journée chrétienne* » ; il contient de courtes réflexions qui ont été d'abord expérimentées dans un milieu de jeunes ; et il y a précisément cinquante sujets, à peu près le nombre de jours de vacances, si l'on supprime les dimanches où le prône paroissial tiendra lieu de méditation.

C'est le moment, pendant les vacances, de montrer des convictions bien personnelles, la science profonde du surnaturel, l'initiative. Pendant l'année scolaire, nous participons à des exercices généraux, collectifs, qui ne sont peut-être pas à notre taille,

à notre goût. Au collège, il faut subir la récitation de telles et telles formules, chanter en groupe, alors qu'on aurait eu plus de profit spirituel à s'absorber dans une réflexion ou même à se tenir devant Dieu dans un silence respectueux et réceptif. En vacances, nous sommes les maîtres de notre piété et nous pouvons, nous devons lui donner un caractère plus personnel.

Pendant les vacances, nous sommes les maîtres de notre vie religieuse : puisse-t-elle être plus profonde, plus prenante. Les familles ont, elles, à ce moment, l'occasion de vivre plus intensément la vie de piété en commun, prières en famille, assistance à la messe en famille, pèlerinage si doux en famille, communion l'un près de l'autre.

Quels liens doux et durables crée entre les membres de la famille la vie chrétienne sérieusement entendue et pratiquée !

II

La famille et l'exèmple en vacances

Nous ne voudrions pas avoir effrayé les parents qui voient arriver leurs enfants pour quelques semaines de loisirs. Nous sommes persuadés, en effet, qu'il n'y a pas de meilleur temps pour le bonheur de la famille et pour la formation des jeunes.

Rappelons-leur cependant que s'impose à eux, à cette heure-là plus encore qu'à toute autre, le double devoir sans lequel il n'y a pas de paternité et pas de maternité : le devoir de l'exemple à donner, le devoir de la prière à offrir.

Donner l'exemple. L'exemple est le meilleur des prédicateurs, le plus éloquent, le plus efficace. « L'exemple, a-t-on dit, est l'évangile du pauvre », un évangile qui est à la portée de tous, qui n'a pas besoin de longs commentaires.

« Les enfants, écrit Mgr Gibier dans son livre *La désorganisation de la famille*, feront ce que vous ferez, seront ce que vous serez. »

L'enfant et le jeune homme s'instruisent beaucoup plus par les yeux que par les oreilles : les leçons de choses, les leçons de la vie les prennent tout entiers. Ils ont tellement envie de ressembler aux grandes personnes ! Et il se défendent beaucoup moins contre ces leçons indirectes de l'exemple que contre les ordres et

les recommandations qui ont l'air de vouloir toujours les contraindre.

Parents en vacances devant vos enfants, méditez souvent la belle leçon donnée par saint François d'Assise au « petit Frère Léon ». « Frère Léon, veux-tu ? allons prêcher ! » Et le saint s'en va à travers les rues de la ville, sans prononcer une parole ; il caresse et bénit de petits enfants ; il aide une pauvre vieille à porter son fardeau ; il sourit aux braves gens devant leur porte ; il entre dans les églises et fait une fervente prière ; il mortifie sa vue en marchant tête baissée et cœur visiblement tendu vers Dieu ; il mortifie son orgueil de gentilhomme en semblant ne pas entendre les quolibets de quelques mauvais garçons ; il visite des malades. Et quand il rentre fatigué au couvent, Frère Léon, narquois, lui dit : « Frère François, mais vous avez oublié de prêcher ! » Et le saint qui savait bien que « prêcher d'exemple » est plus influent que prêcher en paroles, continue sa bonne méthode d'enseignement : « Mon petit Frère, tu vois bien que je ne suis bon à rien ! »

Parents vénérés, à la manière dont vous utiliserez vos propres loisirs, vos enfants apprendront à utiliser les leurs. Si vos moments de détente sont dangereux ou simplement inutiles pour vous et pour les autres, vos enfants organiseront les leurs sans souci de les profaner ou de les gaspiller. Si, au contraire, vous savez les rendre, en même temps que reposants, précieux pour votre enrichissement d'esprit, de cœur et d'âme et utiles au bien et au bonheur des autres, oh ! alors, quelle belle et haute école pour vos enfants !

Et les parents ne doivent pas croire que ce soit là un moyen de rendre fastidieuses ou odieuses les heures de leur repos. Il y aura pour eux une telle joie à voir ce qu'ils ont de plus cher au monde, les âmes de leurs petits et de leurs grands, se façonner « à leur image et à leur ressemblance » !

L'artiste se fatigue, certes, à faire passer son rêve dans son œuvre ; mais sûrement aussi il trouve à ce labeur sa joie la plus profonde.

Que l'enfant apprenne à l'école des parents comment on utilise ses loisirs ; comment on organise cette partie de la vie, si importante par sa durée et par son influence.

Pendant les vacances, beaucoup plus encore que pendant les

mois de classe, les enfants vivent dans l'intimité de leurs parents. Témoins très perspicaces, ils deviennent des juges exigeants. Si l'on veut se contenter de leur donner des conseils sans se soucier de les mettre soi-même en pratique, les jeunes ne manqueront pas de dire ou au moins de penser :

« Pratiquez vos conseils ou ne m'en donnez pas ! »

Si les vacances sont souvent funestes à l'enfant, c'est parce qu'il a vu autour de lui gaspiller à des riens le temps réservé au délassement, et se permettre, sous prétexte de détente, des distractions qui affaiblissent au lieu de les recréer les forces physiques et morales.

Les parents ont le devoir de donner l'exemple de vacances saines à tous les points de vue.

III

La famille et la prière pour les vacances

Donner l'exemple ! et puis donner la prière.

Nous avons assez dit les dangers inquiétants et les magnifiques possibilités des vacances pour que les parents aient senti la gravité de ces heures, qui peuvent être merveilleuses ou tragiques.

Et, comme ils portent seuls pendant des semaines la responsabilité du trésor qui leur est le plus cher et qu'il ne s'agit pas seulement de ne pas perdre, mais de faire produire, car il ne peut rester au même point de valeur, ils doivent plus que jamais prier Dieu de les éclairer, guider, aider.

Il n'y a pas lieu de développer ce point pour des parents chrétiens. Mais on nous saura gré de reproduire ici une « prière des parents pour leurs enfants en vacances » qui a été publiée par *La Vie diocésaine*, de Dijon, en juillet 1934. Elle est très belle, très surnaturelle et comporte un loyal examen de conscience.

« Mon Dieu, voici que nos enfants entrent en vacances, nos garçons et nos filles : avec quelle joie n'ont-ils pas quitté la pension ou le collège ! Avec quel enthousiasme n'ont-ils pas revu la maison familiale ! Il a fallu que, dès la première heure, ils rendent visite à tous les arbres du jardin, qu'ils explorent la maison de la cave au grenier. Déjà, semble-t-il, le premier feu est tombé, et voici que commence, pour eux et pour nous, la mono-

tonie d'une existence qui va se prolonger pendant plus de deux mois.

Nous autres, les papas et les mamans, nous ne pouvons pas nous empêcher d'être un peu inquiets ; et c'est pour cela que nous nous adressons à vous, Seigneur, en une prière plus fervente que de coutume. Nous savons que nous sommes, devant vous, responsables des âmes de nos enfants, que vous nous les avez confiées, et que c'est à nous qu'il appartient de les élever. Mais, pendant l'année scolaire, nous nous sentons aidés dans notre tâche par les maîtres et les maîtresses, et volontiers, nous rejetons sur eux le fardeau le plus lourd. Le règlement scolaire, les devoirs à faire, les leçons à apprendre, les récompenses et les punitions qui sont les sanctions naturelles du travail, tout cela contribue à créer une atmosphère dans laquelle nos enfants se sentent plus ou moins entraînés à la vie régulière. Ils ne sont pas toujours sages, loin de là. Ils restent cependant supportables ; ou, lorsqu'ils deviennent trop maussades ou trop désobéissants, nous sommes tout prêts à accuser le surmenage scolaire de leur avoir fait un mauvais caractère.

Maintenant, nous sommes seuls, en face de ces enfants ; eux-mêmes se sentent libérés de toute contraiute ; et, comme de jeunes poulains, ils ne demandent qu'à jouir de la liberté reconquise. Nos ordres ne leur sembleront-ils pas tyranniques ? Nos désirs eux-mêmes n'apparaîtront-ils pas comme d'insupportables exigences ? Aussi sommes-nous quelque peu tentés de déserter, de renoncer à la besogne avant même de l'avoir entreprise, de ne rien exiger de nos écoliers en vacances, en dehors de la régularité aux repas... et nous savons bien que leurs formidables appétits, aiguisés par les sports et par le grand air, nous accuseront ici d'être toujours en retard. A cette tentation, mon Dieu, ne nous laissez pas succomber.

Nous voulons que l'on puisse dire de nos enfants, qu'ils sont bien élevés, car nous mettons dans cette simple formule beaucoup de choses et nous l'entendons en un sens si plein qu'elle suffit, à elle seule, à résumer tous nos désirs. Nous rendons-nous toujours compte qu'il ne dépend guère que de nous de voir ce souhait réalisé ? Il nous arrive de nous plaindre de la mauvaise éducation de nos garçons ou de nos filles, et d'en accuser les temps où nous vivons, l'abus des sports, les programmes scolai-

res, l'énervement causé par une existence trop hâtive... comme si les circonstances seules étaient ici en cause, et comme si nous-mêmes n'avions pas à porter notre lourde part de responsabilité. Nous aimerions que nos enfants s'élèvent tout seuls, deviennent tout seuls de petites perfections, et nous nous étonnons de découvrir en eux de petits sauvages, victimes de leurs caprices et de leurs instincts. Mon Dieu, comme nous avons ici à nous humilier de notre erreur !

La première chose que nous avons à faire, c'est de donner en tout le bon exemple. Les vacances sont un temps de liberté. Nous n'avons pas le droit de le transformer en un temps de contrainte par la multiplication d'ordres intempestifs. Nos enfants nous en voudraient et avec raison, si le régime de la maison familiale se faisait pour eux plus austère et plus rigide que celui-là même de la pension. Ils doivent garder l'impression qu'ils sont chez eux, et qu'il y fait bon. Mais s'ils nous voient réguliers, ils le seront eux-mêmes ; s'ils nous voient pieux, ils le resteront eux-mêmes. Il faut que, du matin au soir, nous soyons attentifs, sans contention, à agir ou à parler comme nous souhaitons qu'agissent et que parlent nos enfants. En lisant l'Evangile, souvent nous nous sommes arrêtés devant cette formule du Maître : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » Formule étonnante, en vérité ! Il ne peut s'agir pour nous d'atteindre la perfection absolue de Dieu. Du moins, avons-nous l'ordre d'imiter notre Père céleste, de veiller à lui ressembler dans la mesure du possible, de conformer notre attitude à sa volonté ou à ses désirs. Ne pourrions-nous pas, en faisant les nécessaires transpositions, demander à nos enfants d'être pieux, charitables, réguliers, comme nous nous efforçons de l'être nous-mêmes ?

Ici, plus que jamais, notre examen de conscience s'impose devant vous, Seigneur. Quel emploi faisons-nous du temps des vacances ? Et comment pensons-nous à être des modèles pour nos enfants ? Faisons-nous, avec eux, notre prière quotidienne, tout au moins cette prière du soir qui devrait être le rendez-vous naturel de toute la famille auprès de Vous, la halte bienfaisante des esprits et des cœurs avant le grand repos de la nuit ? Les accompagnons-nous le matin à la messe quand ils peuvent y aller ? Et s'ils désirent la sainte communion, tenons-nous à ne pas les laisser seuls s'approcher de l'Eucharistie ? Au collège, nos enfants

communient souvent, tous les huit jours, et peut-être davantage encore. Pendant les vacances, leurs communions fréquentes ne seront-elles pas supprimées, sans aucune raison, sans aucun prétexte, simplement parce que nous n'aurons pas su nous-mêmes faire ce que nous aurions voulu leur voir faire ? Nos enfants ne sont pas pieux ; et nous nous en étonnons. Regardons-nous nous-mêmes. Comment voudrions-nous qu'ils prient et qu'ils communient si nous ne prions pas, si nous ne communions pas avec eux ?

...Voici, mon Dieu, que nous avions commencé une prière pour nos enfants en vacances. Sans le faire exprès, sans bien savoir comment, notre prière a tourné court ; elle s'est transformée en une méditation, en un examen de conscience, et nous n'avons rien fait autre chose que de vous demander votre secours pour nous autres, les papas et les mamans, afin que nous accomplissions bien notre tâche. Laissez-nous cependant, avant de vous quitter, vous présenter encore les âmes de nos garçons et de nos filles. C'est à vous qu'ils appartiennent avant d'être à nous-mêmes. C'est vous qui devez en prendre soin, puisqu'ils ont été marqués par le sceau du baptême, puisqu'ils ont reçu le signe de la confirmation, puisqu'ils ont été nourris du corps et du sang de votre Fils Jésus-Christ. Père, gardez-les tous dans votre amour. Faites que, pour eux, le temps des vacances soit un fécond apprentissage de la liberté spirituelle. Donnez-leur de profiter de vos leçons et de vos enseignements, afin qu'ils grandissent chaque jour dans la perfection. Ainsi soit-il. »

Conclusion

L'âme, comme le corps, doit prendre vigueur en vacances ; le travail de formation doit se continuer ; les ouvriers se relaient par équipes ; celle des maîtres, un peu lasse au mois de juillet, « passe la main » à celle des parents. Il importe souverainement que les mêmes méthodes continuent pour que l'œuvre ne soit pas gâchée. Les maîtres à qui les enfants avaient été confiés les rendent à leurs parents ; ils le font sans angoisse quand ils savent que les parents seront très attentifs.

Si les parents sont à la hauteur de leur tâche, les vacances, loin d'interrompre le travail de formation, le feront avancer consi-

dérablement, et ces semaines de congé, tout en restant très joyeuses, seront formatrices.

On a dit qu'elles étaient « la lumière des enfants » à cause des souvenirs joyeux qu'ils y puisent. Ne permettons pas à l'ombre du mal de s'y glisser. Soyons bien persuadés que le meilleur moyen de procurer aux écoliers et aux étudiants de bonnes vacances, c'est de leur assurer des vacances bonnes.

Parents vénérés, veillez à ce que les vacances de vos enfants ne soient pas excessivement oisives et à ce que leur repos soit fécond pour eux et utile pour les autres. Si cela est, vos vacances à vous seront belles !

Vos « devoirs de vacances », fidèlement remplis, auront une magnifique récompense : l'esprit, le cœur, la volonté, l'âme tout entière de vos enfants se seront formés, élevés, enrichis : vous aurez planté au jardin de leur vie des boutures qui porteront d'admirables fleurs et des fruits dont vous serez fiers.

HENRI PRADEL,
Directeur de l'Ecole Massillon.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE KANT [1]

Quel que doive être l'avenir de la Philosophie de Kant, il est sûr qu'au XIXe siècle et au début du XXe, elle a exercé une influence profonde en matière de théorie religieuse : les protestants « libéraux » s'en sont inspirés ouvertement et se sont glorifiés, comme Sabatier, d'avoir « reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique » (Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'histoire, 6e éd., p. 359). Et il est clair que le Modernisme qu'expose et condamne l'encyclique « Pascendi » procède, pour une grande part, des principes kantiens. L'irréligion même, celle d'un Feuerbach par exemple, à qui se réfère explicitement Lénine, s'est autorisée de plus d'un texte de la Critique ou de la « Religion dans les limites de la Raison pure ».

Cette constatation permettrait seule d'apprécier l'intérêt de l'ouvrage du P. Bernard Jansen, S. J., « Die Religionsphilosophie Kants » (Ferd. Dümlers Verlag, Berlin und Bonn 1929), que M. Pierre Chaillet vient de présenter au public français[2].

Le P. Jansen est véritablement un spécialiste de Kant : non seulement il est familier avec tous ses écrits, mais il a dépouillé l'immense littérature des commentateurs allemands, Cohen, Vaihinger, Adickes, Krause, et autres, si peu connus du public français. Il ne s'est pas d'ailleurs intéressé seulement à l'œuvre, mais

1. *La philosophie religieuse de Kant*, par Bernard JANSEN, traduit et adapté par Pierre Chaillet (Paris, Vrin, 1934).
2. « Opus essentiale » témoigne le P. Descoqs, Praelectiones Theodicae, Beauchesne 1932, T. I, p. 638.

à l'homme et a tracé un portrait de Kant inspiré par les documents sûrs.

« La philosophie religieuse de Kant » que publie le P. Chaillet n'est pas une simple traduction de cet ouvrage remarquable : il en constitue une adaptation très judicieuse : le livre du P. Jansen a été allégé de certains développements répondant à des préoccupations spécifiquement allemandes. Les citations de Kant ont été développées, replacées dans leur contexte. A l'ample bibliographie allemande, le P. Chaillet a ajouté une bibliographie française qui nous est plus immédiatement accessible. Çà et là, il a introduit des notes qui sont souvent très suggestives. Disons enfin que la langue ne porte aucune trace des embarras qui alourdissent souvent les traductions. Bref, le P. Chaillet nous offre, dans ce livre, un ouvrage d'une lecture facile en même temps que d'une valeur réellement « scientifique ».

Le titre, modeste, ne doit pas faire illusion : c'est une étude d'ensemble du Kantisme qui nous est offerte et nous connaissons peu de présentations aussi aisées et aussi justes de ce philosophe réputé pénible. L'ouvrage des PP. Jansen et Chaillet s'impose de ce point de vue, à tous ceux qui désirent prendre contact avec le kantisme réel.

Ce qui en fait surtout la valeur, croyons-nous, c'est la sérénité et l'équité : rien d'une réfutation « à tout prix » qui se refuserait à reconnaître des vues justes et des aspirations nobles. L'ouvrage du P. Jansen et du P. Chaillet est probe, objectif. Il ne propose pas le kantisme comme une monstruosité logique et morale, dont on pourrait se demander comment elle a pu être pensée par un cerveau normalement constitué. L'œuvre de Kant est ici présentée comme dominée par la préoccupation métaphysique et en particulier par le problème de Dieu : l'auteur reconnaît, rendant justice aux déclarations de Kant lui-même, que la « clef de voûte » de tout l'édifice, « der Schlusstein » (Kritik der Praktischen Vernunft, Vorrede, Cassirer, V, 4), c'est l'affirmation de la liberté et du devoir avec les postulats que cela entraîne immédiatement, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Postulats qui ne sont pas l'objet d'un sentiment aveugle, mais d'une foi intellectuelle, « Vernunftglaube ». Et il reconnaît très ouvertement ce qu'on pourrait appeler la « préoccupation apologétique » dominante de Kant, devant le spectacle du sensualisme

et du matérialisme envahissants. « A notre avis, dit le P. Chaillet, le sens profond de tout système, le centre de gravitation du criticisme exigent l'existence réelle d'un Etre suprême, la réalité de l'être idéal » (p. 117).

Cette probité, on pourrait dire, cette sympathie pour tout ce qu'il y a de noble et de vrai chez Kant, confère d'autant plus de poids aux critiques. Critique du « fidéisme » de Kant, c'est-à-dire de la séparation radicalement établie entre la « Raison pratique » et la « raison spéculative ». Mais là encore rien d'une réfutation massive et sans nuances : le P. Chaillet se garde bien de réduire la croyance dont parle Kant « à un simple commandement de la volonté » (p. 125) et il reconnaît qu'ici et là Kant esquisse un rapprochement entre ces deux raisons. Ce qui lui donne d'autant plus d'autorité pour signaler le danger de ce point du kantisme et souligner l'influence désastreuse qu'il a exercée : « En ce sens Paulsen avait bien raison d'appeler Kant le « philosophe du Protestantisme ». Il est bien en effet le continuateur logique de Luther, qui avait mis en opposition et même en contradiction la raison naturelle et la théologie relevée » (p. 173).

— Critique aussi du « rationalisme » kantien ; rationalisme complémentaire du « fidéisme » et aussi dangereux pour la religion. Le P. Chaillet y insiste en ses chapitres sur l' « Essence de la Religion » et « en face du Christianisme » : il y présente de façon très claire et très fidèle les théories que Kant développe surtout dans « La Religion dans les limites de la Raison pure », et trouve le moyen, sans rompre l'exposé par des critiques perpétuelles, de mettre en lumière l'insuffisance radicale et même l'inspiration areligieuse d'une pareille conception. Car, selon Kant, la religion se réduit à la moralité et la moralité elle-même s'explique immédiatement, non par le commandement d'un Dieu législateur et l'idéal du Dieu saint, mais par l'autonomie de la conscience. Cette notion d' « autonomie » n'est pas entièrement inacceptable, et nous signalons ici, en particulier, une note suggestive du P. Chaillet sur la conciliation entre l'autonomie de la conscience et l'hétéronomie du commandement divin : « Autonomie et hétéronomie, dit-il très justement, immanence et transcendance, ce n'est pas en supprimant l'un des termes qu'on a quelque chance de trouver la solution « (p. 139, note 2). Cette conciliation ne se trouve pas chez Kant : Dieu n'est pas postulé comme source dernière du devoir, mais seulement comme ga-

rant de la sanction : « le concept d'être moral, d'obligation, d'autonomie » est expliqué », « non seulement en faisant abstraction de Dieu, mais même en l'excluant » (p. 139). C'est là, à coup sûr, une des plus graves insuffisances, ou plus justement une des plus graves erreurs du kantisme. Et c'est par là que Kant « devait être le point de départ de développements trop féconds qui allaient aboutir bientôt à l'athéisme et au naturalisme » (p. 140).

Les PP. Jansen et Chaillet insistent, à juste titre, sur ce rationalisme kantien : ils le décèlent, non seulement dans les écrits, mais dans la vie même du philosophe, et tout en rendant hommage à son caractère moral, soulignent que chez lui on ne trouve « aucun acte religieux, nulle trace de prière ; pas la moindre aspiration ni expression de reconnaissance ou de demande » (p. 142).

Et dès lors « si toute la religion n'est pas autre chose qu'une morale autonome si la raison indépendante de toute autorité se suffit à elle-même, évidemment aucune place ne reste pour une religion positive, pour la révélation chrétienne » (p. 143). Théorie de la Religion qu'il est impossible de « baptiser » comme l'ont essayé certains protestants d'Allemagne, parce qu'elle est purement « humaine » et par conséquent « areligieuse ». « On faussera toujours la religion lorsqu'on la présentera comme devant aider l'homme à être parfaitement homme, dit le P. Chaillet citant M. Y. de Montcheuil (p. 165) : elle incite l'homme à être plus qu'un homme, elle lui impose de travailler à devenir Dieu et l'avertit que s'il refuse cette promotion, il tombera au-dessous de lui-même. »

Rien d'étonnant dès lors, en dépit des intentions « apologétiques » de Kant, que l'influence de la philosophie kantienne ait été désastreuse en matière de Religion. M. Ménégoz le signalait naguère vigoureusement dans son ouvrage sur la Prière[1].

Le P. Chaillet en vient lui aussi en cette conclusion, lorsqu'il s'applique, à la fin de son ouvrage, à détailler les résultats du kantisme.

1. « Etre à la fois kantien et chrétien, dit M. Ménégoz, n'est possible... qu'au prix d'une inconséquence, c'est-à-dire d'un atavisme religieux, plus fort que la réflexion logique », Problème de la Prière, p. 31.

On voit, par ces trop courts extraits, comment les PP. Jansen et Chaillet unissent la fidélité la plus ferme à la vraie notion de la Religion, à une attitude loyale et même sympathique à l'égard du kantisme. On ne saurait trop les louer de cette honnêteté. Les réfutations simplificatrices sont en effet dangereuses : elles risquent de scandaliser les âmes de bonne volonté qui cherchent la lumière et qui s'étonneraient à bon droit de voir ceux qui s'affirment des défenseurs de la Vérité sacrifier allègrement la probité la plus élémentaire. Et surtout elles risquent d'être inefficaces, en négligeant les adversaires réels, pour piétiner facilement des caricatures imaginaires : manque de confiance, au fond, dans la Raison et la foi, dans la Vérité.

— On ne peut adresser ce reproche au livre que publie le P. Chaillet : il constitue un guide sûr et loyal dans l'Etude de Kant, et apporte, aux apologistes, une arme de premier choix.

(Jersey.)

J.-M. Le Blond.

RÉALISME ET MODERNITÉ DE L'ÉLOQUENCE ET DE L'ACTION DE MASSILLON [1]

II

Ayant à vous parler aujourd'hui de la Modernité de Massillon, je résumerai en deux mots le point de vue sous lequel il s'agit de comprendre cette modernité : Massillon fut, à la fois, de son temps et du nôtre.

Il y a des auteurs qui anticipent sur leur siècle au point de n'être ni goûtés ni compris par leurs contemporains. C'est plus tard qu'on les comprendra et qu'on les goûtera. Pour le moment, ils restent étrangers à leur époque, — tout aussi étrangers que tels autres auteurs, qui ont connu la gloire dans les siècles passés, et que l'on oublie aujourd'hui. Seulement, eux, c'est dans un avenir plus ou moins éloigné qu'ils connaîtront la gloire ou le succès : quant au présent, il leur est tout aussi indifférent ou hostile qu'aux auteurs morts ou oubliés. Ainsi en fut-il de Stendhal, dont les ouvrages, de son vivant, eurent fort peu de vogue, et qui, un demi-siècle après sa mort, fut découvert et révélé par Taine comme le créateur génial du roman psychologique.

Tel n'est pas le sens qu'il nous faut attacher à la modernité de Massillon. Homme pratique et réaliste, avons-nous dit, homme d'ailleurs de zèle apostolique en tant que prêtre, religieux et évêque, il vivait dans son siècle, en communication intime

1. Cf. *R. A.*, mai 1935.

et profonde avec les goûts, les aspirations, les besoins de son siècle. C'est pour cela d'ailleurs qu'à son époque même, pendant sa vie, il eut tous les succès dont nous avons parlé. Et comment ne les eût-il pas eus ? La belle ordonnance classique, lumineuse et proportionnée se retrouvait en ses discours. Les fines analyses et les fouilles morales, dont chacun était si féru, en étaient la substance. Les vagues inquiétudes, qui commençaient à se faire sentir dans la foi de beaucoup, y trouvaient leur apaisement, grâce aux thèses apologétiques qui remplissent plusieurs sermons et qui se rencontrent encore au passage dans plusieurs autres. Il n'était pas, enfin, jusqu'aux tendances les plus récentes vers un renouveau social, vers un sentiment plus ému des misères et des souffrances, vers un sens plus humain et plus religieux des liens qui doivent exister entre les grands et les petits, entre les riches et les pauvres, qui ne trouvassent leur expression dans le Petit Carême, par exemple, et encore dans le sermon sur l'Ambition, le sermon sur le Mauvais Riche.

Massillon était donc de son temps. Mail il était aussi du nôtre, — non seulement, d'ailleurs, par les tendances plus modernes que nous venons de signaler, mais par l'ensemble de son œuvre.

Car nous aussi, quoi qu'on en dise, et malgré le passage bruyant des romantiques dans notre littérature française, nous restons des classiques, invinciblement des classiques. Les fantaisies et le débridement du XIXe siècle naissant n'auront, en fin de compte, qu'enrichi et enjolivé, sans les détruire, les puissances de netteté et de clarté, d'ordre et de proportion, que nous portons malgré nous dans le sang. C'est bien ce que reconnaissait Barrès : « Avec mes pères romantiques, écrivait-il, je ne demande qu'à descendre des forêts barbares et qu'à rallier la route royale ; mais il faut que les classiques à qui nous faisons soumission nous accordent les honneurs de la guerre, et qu'en nous enrôlant sous leur discipline parfaite ils nous laissent nos riches bagages et nos bannières assez glorieuses. » Ne semble-t-il pas, justement, que Massillon vienne répondre à notre goût moderne d'un classicisme rajeuni, déraidi, et quelque peu enguirlandé, précisément par l'abondance et la richesse gracieuse des images, dont s'agrémente, sans rien perdre de la pureté du dessin, l'ordonnance de ses discours ?

Il nous rejoint également et nous conquiert, comme nous l'avons dit déjà et sans que je veuille y insister davantage, par sa fine psychologie, par ses goûts apologétiques. Dans la prédication moderne, il n'y a en réalité que ces deux points, ces deux manières, qui puissent actuellement intéresser les âmes ou du moins l'ensemble des âmes, les âmes de la foule. Exceptionnellement et très exceptionnellement, tel auditoire pourra prendre plaisir à des développements dogmatiques. Exceptionnellement et trop exceptionnellement, des auditeurs choisis et avancés dans la piété pourront prendre plaisir aux développements pieux et aux sujets mystiques. Plus fréquemment peut-être, — et il faut bien le constater, mais, en le constatant, le regretter, — des auditoires plus ou moins clairvoyants pourront faire un succès au verbiage creux, à la grandiloquence, aux développements pompeux et boursouflés, aux effets oratoires sans substance et sans résultat. Mais le succès solide, l'attention passionnée des âmes qui consciemment ou non sont avides de religion, de vérité et de vertu, l'attention en un mot de la foule des âmes, que nous demande-t-elle, quand elles s'adressent à nous ? Des sermons apologétiques, qui enseignent la vérité ; et des sermons moraux, qui analysent, qui justifient, qui recommandent, qui enseignent, et qui font connaître et aimer la vertu. Toutes choses précisément que nous aimons à retrouver, à l'exclusion des autres genres qui ne nous plairaient pas ou qui nous plairaient moins, dans l'éloquence et dans l'œuvre de Massillon.

Je voudrais choisir cependant, parmi les points d'accord où s'harmonisent d'une manière si parfaite l'âme de Massillon et notre âme moderne, trois points plus spéciaux, qui nous tiennent à cœur davantage, et qui semblent également lui avoir été plus chers à lui-même : l'esprit de tolérance, dans l'amour de l'orthodoxie ; la compassion agissante, mais agissante avec intelligence, pour la souffrance humaine ; et enfin, le désir et la volonté, je ne dis pas du nivellement social, mais d'un rapprochement des classes par l'accomplissement plus généreux du devoir de chacun et en particulier des « Grands ».

*
* *

Orthodoxie et tolérance : telle fut, disons-nous, l'attitude d'esprit de Massillon en matière de foi. Et nous disons aussi que

cette attitude est la nôtre, celle de notre temps, celle du moins des esprits de notre temps qui ont su conserver leur foi.

Nous ne comprenons plus, d'une part, comment une hérésie pourrait être actuellement possible. Etant donné le dogme essentiel pour nous de l'infaillibilité de l'Eglise plus solennellement proclamé de nos jours, étant donné que l'Eglise a reçu de Dieu le dépôt des révélations, par le fait que nous croyons à l'Eglise, logiquement, nous ne songeons ni ne pouvons songer à discuter ce qu'elle nous enseigne. Nous l'acceptons avec une confiance entière et une docilité absolue. Nous sommes orthodoxes. Et Bossuet l'avait bien vu et prévu de son temps, quand il disait que la plus formidable mais la dernière des hérésies serait de contester la vérité de la Révélation : mais la Révélation admise et solidement établie et une fois pour toutes affirmée et prouvée, aucune autre hérésie, ajoutait-il, ne serait désormais possible. Et c'est ce qui est arrivé. Ou nous croyons encore, ou nous ne croyons plus : mais si nous sommes des croyants, logiquement, je le répète, nous sommes orthodoxes.

Et d'autre part, nous sommes tolérants. L'orthodoxie est tolérante, parce qu'elle est impersonnelle. Ce qui expose au sectarisme, c'est d'attacher de la passion, une passion d'orgueil dominateur, aux idées que l'on a et qui viennent de soi. Aux idées qui viennent d'un Autre, aux idées qui viennent d'en-haut, on peut aussi sans doute et l'on doit même attacher la passion du zèle, du dévouement et du prosélytisme : mais c'est alors, on le comprend, un sentiment de tout autre nature, — conciliant, doux, bienveillant, autant que l'autre serait impératif, dédaigneux, exigeant et au besoin cruel. Telles furent, il faut le reconnaître, et la mentalité et la manière de certains chrétiens du passé, qui, au lieu d'accepter et de suivre l'esprit d'aménité de leur divine Religion, mirent trop, dans leurs actes, de passion personnelle et d'orgueil plus ou moins conscient. Tels sont pareillement nos sectaires modernes, ne connaissant que leur idée, ne désirant que faire et à tout prix triompher leur idée, ne reculant devant aucun moyen violent ou perfide pour nous imposer leur idée. Mais nous, croyants, non moins logiquement que nous sommes des orthodoxes, nous sommes tolérants, par le fait même justement que notre personnalité et notre orgueil ne sont et ne peuvent être pour rien dans l'idée que nous professons. Ajoutons, si l'on veut, que la tolérance progresse, que le sectarisme

est en baisse, en proportion aussi du fait que l'on est devenu de nos jours plus positif et moins spéculatif, plus objectif et moins idéologue. Sauf des esprits obstinément bornés, qui malheureusement restent encore nombreux et qui restent surtout encore trop influents, on ne vit plus autant qu'autrefois dans l'abstrait. On ne part plus de l'idée théoriquement démontrée, pour aboutir, par d'inflexibles syllogismes, à de fatales conclusions, que, de gré ou de force, on imposera aux esprits. On vit dans la réalité. On les voit, ces esprits, avec leur ambiance et leurs antécédents et ces autres fatalités, plus fortes certes que les plus spécieuses conclusions, qui les formèrent ou qui les déformèrent. Et l'on est plus compréhensif de leurs erreurs, de leurs opinions divergentes. On est plus tolérant.

L'esprit positif et réaliste de Massillon le prédisposait donc, semble-t-il, et le prédestinait, si j'ose dire, à posséder en lui les deux qualités précieuses que je viens d'énoncer.

Partant du fait de la Révélation confiée à l'Eglise, il ne voulut connaître que l'enseignement de l'Eglise : et il fut donc forcément orthodoxe. Partant ensuite de cet enseignement étranger à lui-même, s'aidant d'ailleurs des compréhensions si complètes et ri larges que lui donnait sa psychologie objective, il ignora les sévérités orgueilleuses et étroites : et il fut tolérant.

Il réalisa, si l'on veut, le conseil de saint Augustin : *Odite errores, diligite errantes*. Orthodoxe contre l'erreur qui séduit et entraîne les âmes, tolérant pour les pauvres âmes que l'erreur entraîne et séduit.

Et les preuves ne manquent pas, qui vont justifier, rapidement d'ailleurs, ces deux affirmations.

Preuves de son orthodoxie ? Elles sont faciles à fournir.

« Quel parti prendre, écrivait-il à l'évêque de Rodez, pour des évêques qui aiment la paix et la vérité ? Il n'y a point à délibérer : il faut prendre le parti qui n'est point parti, c'est-à-dire précisément celui de l'Eglise qui désavoue et ceux qui l'attaquent et ceux qui la défendent mal. C'est le seul moyen de se rendre utile et de ramener les esprits. »

Et c'est bien ce qu'il fait. Placé, à son époque, entre deux erreurs opposées, comme entre deux excès, il se tient au juste milieu, parlant et agissant non moins contre les Jansénistes, qui rétrécissaient Dieu et rendaient la vertu impossible, que contre

certains casuistes qui, pour la rendre plus facile, finissaient par l'annihiler.

Contre les Jansénistes, il prend, à l'occasion, les mesures les plus sévères et qui devaient coûter le plus à son cœur si affectueux. Prêtre de l'Oratoire, mais sachant qu'un bon nombre de ses confrères étaient à cette époque suspects de cette erreur, il les éloigne de son Séminaire, dont il confie la direction à des prêtres de Saint-Sulpice. Il déclare qu'aucun membre de l'Oratoire ne sera admis aux saints ordres, qu'il n'ait au préalable signé le formulaire où est condamnée l'hérésie. Il interdit un Père, qu'il sait avoir distribué des ouvrages douteux. Il approuve un curé qui a fermé sa sacristie et son église à tel autre Père suspect.

Et par contre, nous le voyons, contre les Casuistes, agir de même, et congédier, par exemple, de son collège de Clermont, un professeur jésuite, qu'il estimait trop large et dangereux.

Et aussi bien, dans cette position mitoyenne que l'orthodoxie lui commande, voici que les coups lui arrivent tout naturellement des deux côtés. Et ce n'est qu'une contre-épreuve précisément de cette position qui fut la sienne. Les Jansénistes le surveillent et l'épient et sont toujours à l'affût d'un reproche à lui faire, comme en témoignent « les Nouvelles », leur journal de l'époque. Tel Jésuite, de son côté, lui reprochant de n'être pas contre eux assez sévère, invective en public et du haut de la chaire, en le visant très nettement, « ceux qui ne prennent pas parti, et ceux qui gardent le silence, quand leur devoir est de parler ».

Mais Massillon ne s'émeut pas. Il reste sur sa position, qui est la bonne. Il ne s'émeut pas plus qu'à son arrivée à Clermont, quand on prophétisa d'abord qu'un orateur aussi en vogue ne saurait pas, une fois devenu évêque, garder la résidence, et quand, ensuite, on lui reprochait au contraire de ne pas quitter sa province et de n'être qu'un arriéré, un provincial ridicule, en dehors des idées et des choses du jour. Tant il est difficile, quand on se tient à son devoir ou quand on veut tenir la vérité, de ne pas être et de toutes manières attaqué de tous les côtés ! Il ne s'émeut pas plus qu'un jour où lui survinrent des attaques d'un autre genre, dans un village où sévissaient des superstitions ridicules qu'il crut devoir combattre et interdire. On vénérait, dans ce bon village auvergnat, l'un des cailloux qui avaient servi, di-

sait-on, à lapider jadis le premier martyr saint Etienne. Massillon ayant défendu la continuation de ce culte grotesque, on profita de son premier passage, au moment des tournées pastorales, pour ramasser tout simplement d'autres cailloux et en lapider sa voiture. Il s'esquiva comme il le put, échappa, comme il put, à la mort. Mais pas plus devant ces attaques grossières qu'en face des critiques amères qui lui venaient des laxistes ou des Jansénistes, on ne le vit céder en matière d'orthodoxie : et il sut garder malgré tout « le parti de l'Eglise » contre tous les partis vainement déchaînés.

Il le garda, du reste, et s'y tint sans raideur, joignant, comme nous l'avons dit, à l'orthodoxie la plus stricte, la tolérance la plus large et la plus bienveillante, non pas pour l'erreur elle-même, mais pour les esprits égarés par l'erreur. Et je me bornerai, parmi tant d'autres preuves qu'on pourrait en donner, à quelques textes et quelques faits, qui suffiront, ici encore, à nous édifier.

Et voici, par exemple, la lettre si touchante qu'il écrivait à Soanen, évêque de Riez (en Provence, précisément). Soanen avait été jadis son confrère dans l'Oratoire. Comme d'autres de ses confrères, ainsi que nous l'avons noté, il était devenu janséniste. Les années s'écoulaient, et la vieillesse était venue pour lui, sans qu'il songeât à se soumettre. « Quelle consolation pour vous, lui écrivait donc Massillon en le suppliant de revenir à l'Eglise, que de mourir dans son baiser de paix ! Quelle joie pour moi, de voir entrer dans le port un confrère chéri que le temps avait exposé à un triste naufrage ! J'y trouverai un ancien confrère, que tant de liens d'éducation et de ministère me rendent infiniment cher. Et quelle joie pour moi de pouvoir *os ad os loqui* (m'entretenir avec lui cœur à cœur) ! »

Manière de parler, d'ailleurs, qui n'était pas une simple tactique, mais l'expression sincère des sentiments d'affectueuse compassion que lui inspirait l'égaré. C'est ainsi que, par une tactique contraire et par une diplomatie vraiment mal inspirée, quand un cousin de Soanen crut faire un jour sa cour à Massillon en essayant de dénigrer auprès de lui l'évêque janséniste, Massillon sut lui faire, en termes indignés, les reproches que méritait une telle attitude. « L'évêque de Clermont, lui disait-il, ne peut s'empêcher d'en rougir pour vous. » Son bonheur eût

été, en effet, de ramener par la douceur et l'amitié l'ancien confrère devenu hérétique, et dont il détestait sans doute l'hérésie, mais en continuant à aimer tendrement sa personne.

Et son bonheur était d'ailleurs, d'une manière générale, de rapprocher aimablement les esprits les plus divergents, et de les ramener, de leurs positions différentes, à la commune vérité.

Un jour qu'il recevait des visiteurs dans sa maison de campagne, et que ceux-ci s'extasiaient sur la beauté du site : « Venez, leur dit-il ; je vous montrerai quelque chose de bien plus merveilleux que tout cela. » Et au fond d'une allée fraîchement ombragée : « Voyez, ajouta-t-il. N'apercevez-vous pas ce Jésuite et ce Père de l'Oratoire qui jouent à la boule ensemble ? Voilà à quoi je les ai réduits ! »

Et dans une circonstance analogue, narrée par Marmontel, un autre Oratorien et un autre Jésuite jouant ensemble, sous le regard de Massillon, au jeu d'échecs, plus pacifique encore et plus intime que le jeu de *la boule* : « Je désire, disait l'évêque, qu'ils en arrivent à ne connaître entre eux plus d'autre guerre que celle-là ! »

Telle était donc l'aménité et la douceur des procédés de Massillon dans ses luttes contre l'erreur. Et aussi dans les discussions ordinaires sur les positions libres, il apportait et demandait qu'on apportât toujours la même tolérance d'esprit, la même bienveillance de cœur. « Il aimait, disent ses biographes, dans les discussions religieuses, la modération, le calme, la bonne foi, tandis qu'il redoutait extrêmement la passion, l'amertume, la colère, les violences. » Toutes choses, d'ailleurs, qui ont la double conséquence, tristement déplorable, de déformer la vérité en la passionnant, et d'éloigner les personnes en les irritant.

Et sans songer sans doute à le rapprocher autrement de saint Thomas, il semble bien avoir traduit l'idéal qui était le sien, quand, faisant le panégyrique du grand et saint théologien, il ne savait, dans son éloge enthousiaste, qu'admirer davantage en lui : ou de sa doctrine, non moins sûre qu'immense, souverainement dominée par sa haute raison ; ou de son onction si suave, si pleine de cœur et d'amour.

Orthodoxie et tolérance : telle fut donc vraiment l'attitude de son esprit. Et telle est la première leçon qu'il nous donne, si conforme, d'ailleurs, comme nous l'avons dit, à nos propres inspirations.

On voudrait souhaiter cependant qu'une telle leçon et qu'un pareil exemple puissent parvenir, de nos jours et autour de nous, à un trop grand nombre d'esprits, qui ne laisseraient pas encore d'avoir besoin d'en profiter. Et pour ne parler que de tolérance, on voudrait espérer, dans les différences d'idées qui partagent les hommes, qu'ils ne fussent plus partagés aussi en même temps par des divergences de cœur. Combattons les idées qui ne sont pas les nôtres, soit : mais aimons tout de même les hommes qui ne pensent pas comme nous. Souhaitons que de plus en plus les haines de clochers ou les haines d'écoles disparaissent et fassent place à l'amour, même dans la lutte.

Le sectarisme est à la fois étroitesse d'esprit et de cœur : étroitesse d'esprit, qui ne sait pas comprendre les mentalités engendrées par tant de causes différentes, indépendantes de nos volontés personnelles ; étroitesse de cœur, qui n'est qu'un besoin orgueilleux de dominer et de plier tout le monde à soi-même. Laissons le sectarisme aux âmes sans largeur ni d'idées ni de sentiments. Et quant à nous, ainsi que Massillon serait heureux de nous y exhorter lui-même, continuons, même dans les discussions nécessaires, l'union sacrée, l'union sacrée, Mesdames et Messieurs, dont votre Ecole Palatine précisément est un si merveilleux exemple, avec l'ensemble, à la fois disparate et harmonieux, des membres et des conférenciers qui la composent : disparate par les idées et par les opinions, hélas ! aussi (je dois du moins l'ajouter aujourd'hui), par le talent ; mais si harmonieux de bonne entente, de courtoisie, de cordialité, et, en un mot, de tolérance aimable et même, au besoin, indulgente[1].

*
* *

La suppression de l'erreur et du sectarisme serait certainement un immense bienfait pour notre humanité. Bienfait impossible, sans doute. Mais ceux qui y travaillent et qui, dans une certaine mesure du moins, y réussissent, ainsi que le fit Massillon, ceux-là méritent donc et notre gratitude et notre application à les prendre comme modèles et à les imiter.

La suppression d'un autre mal, du mal proprement dit, de la souffrance humaine, tenta pareillement son âme généreuse, com-

1. Rappelons que cet article reproduit une conférence donnée à l'Ecole palatine d'Avignon.

me elle tente de nos jours, plus que dans le passé, semble-t-il, les âmes généreuses qui rêveraient, sinon de supprimer, du moins d'atténuer et de diminuer les misères matérielles, les misères de toute sorte qui pèsent sur le monde. Et c'est le second point où se rencontrent plus spécialement, avons-nous dit, l'action de Massillon et nos aspirations modernes.

Le sentiment de la souffrance, autrement dit la compassion, n'est pas sans doute un sentiment nouveau. Ce qui est peut-être nouveau, c'est, d'une part, l'extension de ce sentiment, qui n'est plus seulement le fait de quelques âmes plus sensibles ou plus religieuses, mais qui a pris l'étendue et la force d'une sorte de mode, heureuse celle-là, adoptée et suivie de façon assez générale ; et, d'autre part, c'est un désir plus clairvoyant et une volonté plus réfléchie de lutter contre la souffrance, non plus uniquement par des remèdes apportés après coup, mais par l'étude et par la suppression des causes qui engendrent le mal, — par des remèdes préventifs, en d'autres termes, et non simplement curatifs ou simplement adoucissants.

C'est à ce double point de vue précisément que Massillon de nouveau nous rejoint : il a le sens de la souffrance, et il en a le sens intelligent.

Il a le sens de la souffrance : et non la compassion simplement personnelle et intérieure, simplement gémissante ou agissant par ses seuls et propres moyens ; mais la compassion qui éprouve le besoin de se propager, de se communiquer aux autres, de préparer en somme le mouvement de pitié plus universelle qui semble, disions-nous, exister de nos jours.

Telle page écrite par lui, que nous citerons tout à l'heure à propos des impôts, fait songer à la description analogue, si poignante et connue de tous, de la vie des paysans d'alors par la plume de La Bruyère.

Telle autre page nous le montre, se dictant à lui-même et suggérant à ses confrères des autres évêchés les devoirs de l'évêque en temps d'épidémie :

« Il est à propos, écrit-il, que l'évêque visite par lui-même tous les quartiers où il y a des malades, pour voir si tous les règlements qu'il a faits sont exécutés, pour consoler lui-même les malades, pour donner l'aumône de sa propre main, pour exciter tout le monde par son exemple à faire son devoir, chacun en ce qui le concerne, et à s'exposer courageusement à la mort pour

le bien du prochain, surtout les magistrats, les curés, les autres prêtres, les religieux, les médecins, les chirurgiens et les apothicaires. » Et ce disant, lors de l'épidémie, par exemple, qui sévissait à Thiers en 1741, il se rendait sur place et organisait toutes choses pour conjurer le mal, recourant au Gouvernement pour obtenir les aides qu'on pouvait lui donner, et faisant venir par ailleurs tous les secours d'argent et de personnes, médecins, religieuses, qu'il pouvait trouver par lui-même.

Telle autre page enfin nous remet en mémoire les lignes qu'écrivait au lendemain de la récente guerre, au jour même de l'armistice, l'un de nos écrivains : « La victoire, disait Barrès, ne sera pas chantante. » Pourquoi ? parce qu'il avait fallu, hélas ! la payer de trop de deuils, de trop de sang, de trop de larmes. Pourquoi encore ? parce que l'avenir incertain nous laissait redouter et nous réserve encore sans doute, sur un autre terrain, le terrain social, d'autres luttes, d'autres souffrances. Or, c'est le même sentiment plutôt mélancolique, qui inspirait au cœur de Massillon la page que je vais vous lire, au lendemain précisément d'une victoire du Grand Roi :

« Seuls, les peuples barbares, écrivait-il, peuvent triompher d'une journée aussi sanglante et aussi meurtrière. Pour nous, elle couvre de deuil même l'éclat de la victoire ; elle accompagne nos témoignages publics de reconnaissance envers le Dieu des armées d'une tristesse d'humanité et de compassion, et mêle à nos actions de grâce les larmes que nous ne pouvons nous empêcher de verser sur la mort de nos proches, de nos amis et de tant de vaillants sujets... Quels trophées pourrions-nous donc élever sur ce champ de bataille tout couvert des corps entassés et des membres épars de tant de milliers de nos frères ? Transportons-nous-y en esprit : et de ce lieu souillé de tant de ruisseaux de sang et si lugubre, même pour nous, malgré notre victoire, de ce lieu dont nous ne sommes demeurés les maîtres que pour y lire et y méditer à loisir l'instabilité des choses humaines et les malheurs inévitables des guerres, présentons au Dieu de paix ce spectacle si capable d'émouvoir ses entrailles paternelles ; et que notre voix, loin de solliciter comme autrefois sa vengeance, la calme et la désarme. »

En somme, loin de s'exalter, la victoire, la victoire elle-même, ne faisait que lui inspirer un désir plus ardent de la paix, parce que le sentiment des souffrances horribles que la guerre déchaîne

criait en lui plus fort que le bruit de la gloire et de tous les succès.

Son cœur est donc ouvert, très largement, à toutes les misères de notre pauvre humanité : misèles de la pauvreté indigente, misères des maladies cruelles, misères des catastrophes et des désastres que des événements sinistres, comme la guerre et les épidémies, viennent encore y ajouter.

Mais en même temps que son cœur, son intelligence est ouverte pareillement, et d'une façon non moins large, sur les moyens les plus sages à employer pour conjurer, ou pour atténuer du moins, dans la mesure du possible, le poids de toutes ces souffrances.

Et d'abord, observons qu'il ne répudie pas cependant les moyens curatifs que nous critiquions, dans un sens, tout à l'heure. Il ne répudie pas l'aumône, les secours apportés au mal pour le soulager après coup.

C'est l'excès de beaucoup de nos contemporains, de ne pas comprendre cela. Ils rêvent d'une société organisée à neuf, où seraient supprimées d'avance toutes les causes de tout mal. Oui, mais en attendant, le mal existe tout de même ! Allez-vous le laisser crier et se plaindre inutilement, sous le prétexte qu'il n'existera plus dans les générations futures ? Prétexte vain, d'ailleurs : car les améliorations obtenues ou qu'on obtiendra n'empêcheront pas cependant la souffrance de subsister, — la souffrance des impuissants, des incapables, des enfants sans parents, des vieillards sans appui et des malades sans ressources. Il faudra donc toujours combiner les deux choses : la prévention du mal dans la mesure du possible, et le soulagement du mal dans la mesure où l'on n'aura pu l'empêcher.

Et Massillon le comprenait et le sentait fort bien. C'est pour cela qu'il pratiquait l'aumône, et nous savons déjà avec quelle prodigalité généreuse : jusqu'à songer, nous l'avons dit, à vendre son argenterie pour se procurer des secours qu'il pût donner aux pauvres. Persuadé que « les ressources du pasteur, selon son expression, sont celles des ouailles », non seulement il fait l'aumône, mais il la recommande et la prescrit aux prêtres. A ses prêtres eux-mêmes, pauvres aussi et dénués pour la plupart dans leurs vieux jours des facultés de vivre par leurs propres moyens, il est heureux d'offrir une maison de retraite, qu'il appelait aimablement « son petit hôtel des Invalides ». Il distribue l'argent

de tous côtés aux familles et aux hôpitaux. Et ce ne fut qu'après sa mort, sa discrétion modeste ayant imposé le silence à ceux qu'il obligeait, que l'on connut le chiffre invraisemblable de ses prodigalités charitables.

Observons pareillement qu'il n'évite pas moins cet autre excès de notre époque, qui consiste à partir en lutte, non seulement contre l'aumône que l'on peut apporter au pauvre, mais contre la résignation qu'on essaie de lui conseiller.

C'est le même exposé chimérique d'une société idéale, qui suggère cet autre excès : l'espoir que la souffrance se trouvant supprimée, la résignation ne serait plus dès lors qu'un sentiment désormais sans emploi. Et c'est aussi la peur que la résignation n'empêche les sursauts utiles qui pourraient écarter la souffrance. La résignation cependant n'empêche pas de travailler à corriger son sort et sa situation. Et au contraire, elle fait éviter les découragements amers et les violences stériles, qui, loin d'améliorer le mal, ne font que l'aigrir et l'accroître. Elle donne du moins la paix. Elle y ajoute même une lueur anticipée de joie, celle de l'espérance des dédommagements futurs. Elle met ainsi en état, non seulement de moins souffrir, mais de lutter, avec une possession plus entière des moyens que l'on a, contre la souffrance existante. Elle est donc un secours déjà, et dès lors un bienfait.

Massillon le savait aussi. Sa foi de prêtre le lui disait assez. Et son action de prêtre et de prédicateur, prêchant à tous les vérités futures et les vertus chrétiennes de patience et de soumission aux volontés de Dieu, lui permettait encore de donner ce bienfait.

Mais cela dit, admirons maintenant sa prévoyance, sa sagesse, vraiment toute moderne, à rechercher et à combattre les causes mêmes de la souffrance humaine, pour l'empêcher d'avance, ou pour avoir le moins possible à la subir et à la soigner après coup.

Causes de la souffrance et de la misère du peuple ? C'est, en partie, les impôts écrasants qui pèsent alors sur la foule des travailleurs et surtout des paysans. Et c'est pourquoi il écrit au ministre cette lettre si éloquente, que j'ai annoncée tout à l'heure et dont voici du moins le passage le plus touchant :

« Si les misères du troupeau ne viennent pas jusqu'à vous par la voix du pasteur, par où pourraient-elles jamais vous arriver ?

Les peuples de nos campagnes vivent dans une misère affreuse, sans lit, sans meubles ; la plupart même, la moitié de l'année, manquent du pain d'orge ou d'avoine qui fait leur unique nourriture, et qu'ils sont obligés de s'arracher de la bouche et de celle de leurs enfants pour payer leurs impositions. J'ai la douleur d'avoir chaque année ce triste spectacle sous les yeux dans mes visites. »

Causes de la souffrance encore, et celles-là du côté du peuple lui-même : le manque de goût pour le travail, ou bien le manque d'organisation pour faciliter et encourager le travail. Et c'est pourquoi, lisons-nous dans sa vie, « comme il joignait à la générosité du cœur les lumières de l'esprit, il désirait surtout créer des œuvres utiles, inspirer le goût du travail, et non pas uniquement distribuer des aumônes, qui peuvent être parfois dangereuses à la moralité et à la paresse du pauvre ».

C'est ainsi que nous le voyons, dans le village de Beauregard, où se trouvait sa maison de campagne, installer véritablement ce que nous appelons de nos jours *le travail à domicile*, en procurant à toutes les maisons un rouet, comme Henri IV avait rêvé jadis de voir dans toutes les familles la poule au pot.

C'est ainsi qu'il établit encore, dans le même village, ce que nous appelons *l'assistance par le travail*, en prescrivant des terrassements étendus, des jardinages, des embellissements, où chacun gagnera son salaire.

Et c'est ainsi, enfin, qu'il établit ailleurs et dans plusieurs campagnes des avances, fournies ou recueillies par lui, grâce auxquelles on achètera des semences et des bestiaux, que l'on pourra prêter ensuite aux cultivateurs impuissants par eux-mêmes, — encourageant ainsi l'entr'aide mutuelle et le goût de l'épargne, et présageant déjà nos *mutualités* et nos *caisses communes*.

Non moins prudent d'ailleurs en vue de l'avenir que clairvoyant sur l'action présente à fournir, son rêve est d'annexer aux diverses œuvres qu'il fonde, pour en assurer la durée, tel ou tel bénéfice plus ou moins périmé et sans utilité sérieuse pour l'Eglise.

Il est vraiment, dans sa largeur d'idées autant que dans ses générosités de cœur, le contemporain de nos âmes modernes. Ou, pour mieux dire, il fut certainement un des précurseurs les plus notables, à qui nous devons en partie les sentiments d'humanité

plus tendre et les clairvoyances plus effectives qui honorent en effet notre temps.

*
* *

J'ai dit enfin que le désir, la volonté de rapprocher les classes était encore un caractère distinctif de notre époque, et qu'on pouvait également reconnaître déjà une aspiration analogue dans l'œuvre et dans l'action de Massillon.

Je n'insisterai pas sur cette idée autant que sur les précédentes, pour ne pas dépasser les limites dont je dispose. Mais voici, simplement indiqués, les développements que nous aurions pu suivre, si le temps nous le permettait.

Jamais, d'abord, Massillon ne tomba dans l'excès chimérique d'une nivellement absolu, où n'existeraient plus de différence entre les hommes, où l'autorité deviendrait inutile, où la société ne serait, en théorie, qu'une Salente fraternelle et égalitaire, et, en fait, sans le frein de l'autorité et selon l'expression de Taine, qu'un coupe-gorge et un mauvais lieu. Il prêche le respect des pouvoirs établis, la soumission aux lois, les vertus qui assurent l'ordre : et toute son œuvre en fait foi.

Mais en même temps, il prêche aussi, avec une insistance et sur un ton qui étaient inconnus avant lui, d'autres devoirs, les devoirs des supérieurs, les devoirs qui s'imposent aux « Grands ».

Bossuet, Bourdaloue n'étaient pas sans courage, quand ils parlaient à Louis XIV. Et ils savaient, dans leurs circonlocutions éloquentes, envelopper des vérités qui étaient quelquefois cinglantes. Massillon ne supprime pas l'éloquence, et encore moins la vérité : mais il supprime les circonlocutions. Et l'on connaît le mot du Roi, un jour que les courtisans atterrés le regardaient, au sortir du sermon, se demandant ce qu'il pourrait bien advenir du prédicateur téméraire : « Le prédicateur a fait son devoir : à nous de faire le nôtre ! »

Tout le Petit Carême, d'ailleurs, n'est pas autre chose, en effet, que la prédication, très précise, très détaillée, très appuyée, des obligations que les Grands ont envers leurs sujets. C'est surtout pour cela, sans doute, que Voltaire y trouvait ses délices.

Et toute l'œuvre enfin de Massillon est pénétrée de cet accent humain et fraternel, mélancolique et tendre, qui, en plus du

sens des paroles et mieux que les paroles, disait son amour pour le peuple et pour les petits et son désir de les voir s'élever et de voir s'abaisser vers eux, avec plus de simplicité et de compassion généreuse, ceux qui les gouvernaient. Il regrettait un jour que Louis XIV, qui savait si bien trouver cependant les mots de la situation, les mots aimables, les mots qui font plaisir, en prononçât tout de même si rarement : et ce regret n'était, en somme, que l'expression de son désir habituel, de son désir constant du rapprochement des petites et des grands et de l'union des classes.

***

L'union des esprits dans la tolérance réciproque et aimable, l'union des cœurs dans l'entr'aide et le dévouement mutuels, l'union des volontés vers un perfectionnement social que nous désirons tous : tel est donc en définitive et en résumé, le programme magnifique que Massillon nous a laissé et qu'il vient encore de nous proposer aujourd'hui.

Ce programme en vaut bien un autre. Cet idéal, qui d'ailleurs est déjà le nôtre, est bien digne de nous tenter et de dominer notre vie. Cet enthousiasme vers des causes aussi sublimes ne saurait pas en vérité faire autrement que de s'imposer à nos cœurs.

« La vie est insupportable, nous dit Barrès, à qui n'a pas à toute heure sous la main un enthousiasme. »

Recueillons donc avec enthousiasme et pratiquons de même les leçons excitantes que nous propose Massillon. Et mettons-y, nous autres, gens du Midi, d'autant plus de fierté et d'ardeur, que ce programme de lumière et d'amour vient de nous être présenté par un fils glorieux de notre claire et chaude et si chère Provence !

EMILE FAVIER.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

AUDACE ET COUPS DE POUCE

Il n'est pas un lecteur de la *R. A.* qui n'ait une connaissance au moins indirecte de l'Histoire des Dogmes de Joseph Turmel. Elle s'est attiré, avec les éloges enthousiastes et presque lyriques d'un Félix Sartiaux, les appréciations sévères non seulement de savants catholiques, tels Jean Rivière et Louis Saltet, mais aussi d'un Charles Guignebert, dans la rationaliste Revue Historique. « Il se déconsidère », disait-il de Turmel à propos du premier volume.

Il continue à se déconsidérer, fera dire à beaucoup le tome IV qui vient de paraître[1].

Ce tome IV traite du créationisme, des anges, de la vie d'outre-tombe, du canon et de l'inspiration des Ecritures, et enfin de la grâce sanctifiante. La vie d'outre tombe à elle seule occupe la moitié du volume, et c'est vers elle que converge tout le reste. « L'histoire des autres dogmes faite ici renseignera le lecteur sur la manière dont on est parvenu à la construire » (p. 9). Le volume est plein de textes et de renseignements. Il a généralement les apparences de la science, sauf pourtant la parfaite sérénité qui lui manque trop souvent, sauf surtout un chapitre sur les fins de la création, dans lequel l'auteur oublie le devoir qu'il a de respecter ses lecteurs et ne se respecte plus. On s'y croirait chez les Pingouins en compagnie d'Anatole France. Pour le reste d'ailleurs, de la science même incroyante, il n'a que les apparences. Et vite on s'en aperçoit, pourvu que l'on veuille regarder de près. C'est ce que cet article voudrait montrer, non pas en suivant l'au-

1. J. TURMEL, *Histoire des Dogmes*, t. IV, in-8° raisin, 492 pages, Paris, Rieder, 60 francs.

teur dans le détail des textes, ce qui serait démesurément long et n'intéresserait que des spécialistes, mais en signalant quelques-uns des vices les plus grossiers, les plus fréquents et les plus efficaces de sa méthode.

Audace et *coups de pouce* sont les principaux ressorts et comme le nerf et le muscle de son argumentation.

Coups de pouce d'abord : asservi qu'il est à une tournure d'esprit dont il ne peut plus se défaire, il tire des textes des conclusions qui les passent. Les conclusions ensuite se succèdent et s'enchaînent d'une façon qui peut paraître logique. Mais au point de départ, au passage des textes aux premières conclusions, il y a eu d'abord un coup de pouce intentionnel ou non, mais réel et d'importance.

Audace : Nier ou affirmer, hardiment, carrément, sans la plus petite réserve comme sans la plus petite preuve, et d'autant plus fort qu'il y aurait plus besoin de preuve, ou que la preuve est toute entière en un « cela va nous dire », en un « naturellement », en un « évidemment », ou s'il s'agit d'affirmer une interpolation, dans l'indication précise d'une date que rien n'essaiera de justifier. Toute la preuve de l'interpolation, c'est qu'on en peut dire la date puisqu'on la dit.

Tout notre travail sera sur les deux points de prendre l'auteur en flagrant délit.

***

Flagrant délit de *coups de pouce* d'abord, et non sur un point de détail, mais dans ce qui paraît bien constituer la trame même du livre.

Le point culminant se trouve aux pages 123-124. « Jusqu'au pape Grégoire (+604), c'est-à-dire pendant les six premiers siècles du Christianisme, l'enfer était actuellement inoccupé et il devait rester tel jusqu'à la fin du monde. Sans doute tous les coupables, anges révoltés et hommes pécheurs, devaient un jour être torturés par le feu éternel. Mais leur supplice ne devait commencer qu'à partir du jugement général, consécutif à la résurrection. D'ici là, le diable et les démons avaient leur domicile dans l'air. Quant aux âmes coupables séparées de leur corps, elles étaient confinées dans des dépôts mystérieux où elles attendaient leur sort. Elles l'attendaient, mais elles n'y étaient pas encore sou-

mises ; elles ne subissaient pas le supplice du feu éternel. C'est le Pape S. Grégoire qui a précipité, immédiatement après leur mort, les âmes coupables dans l'enfer. Le régime actuel des pécheurs dans l'autre monde est son œuvre. Avant lui, l'enfer était sans emploi, c'est lui qui l'a peuplé d'habitants. La même observation s'applique d'ailleurs au ciel et au purgatoire dans une mesure qui sera précisée. Bref la vie d'outre-tombe des chrétiens doit son aménagement à S. Grégoire. » C'est la conclusion finale annoncée d'avance de toute l'étude, et qui ne peut pas ne pas laisser l'impression qu'un Pape du VIe s. a, suivant la parole même du cornac[1] de Turmel, Félix Sartiaux, opéré dans les affaires de la vie future « un véritable coup d'Etat ».

Vers cette conclusion finale si impressionnante pour le lecteur, il nous achemine par une première conclusion provisoire, moins éloignée de l'étude des textes et qui frappera moins.

Elle se trouve page 218. « Résumons en deux mots le résultat (de l'enquête sur l'état des âmes après la mort). 1° L'enfer entendu dans le sens où l'Eglise romaine et les fidèles l'entendent aujourd'hui ne sera inauguré qu'après la résurrection et le jugement qui la suivra. Aujourd'hui, personne n'est dans l'enfer. Sur ce point, l'accord est unanime (aux six premiers siècles) et les textes qui mettent les âmes dans l'enfer prennent ce mot dans le sens archaïque qu'il avait autrefois (salle d'attente où résident provisoirement les âmes). 2° L'accord des docteurs n'existe plus quand il s'agit du Ciel. Il y a une opinion selon laquelle les âmes saintes sont maintenant au ciel. Il y en a une autre qui ajourne l'entrée des âmes au ciel après la résurrection » et il range *à tort* parmi ceux qui la soutiennent saint Jean Chrysostome.

Les deux conclusions, la provisoire et la finale : celle de la page 218 et celle des pages 123-124, à qui les regarde de près ne sont pas parfaitement identiques. De l'une à l'autre, il y a petit glissement, petit coup de pouce, mais tout à fait véniel si on le compare à celui qui sépare les conclusions de la page 218 des textes sur lesquels on prétend les appuyer, dont on affirme les faire sortir. Notons d'abord que c'est fausser complètement les textes, et aussi le dogme qu'ils expriment plus ou moins complètement, plus ou moins incomplètement, que de voir dans le

1. Cornac sens figuré et familier : homme qui en guide un autre et s'en fait le prôneur (Dict. Larousse).

ciel et l'enfer, tout d'abord et avant tout des *locaux*. Pour les Pères comme pour nous ils sont essentiellement et avant tout des *états d'âme*, et secondairement des lieux. Ils sont des états d'âme que, d'après nous comme d'après les Pères, le jugement dernier peut modifier et modifie même nécessairement en y associant les corps ressuscités. Si même après la résurrection, le ciel et l'enfer sont surtout des états d'âme, c'est vrai plus encore avant la résurrection, puisque privées de leurs corps, ramenées pour un temps à l'état d'esprits séparés, les âmes qui jouissent et celles qui souffrent se trouvent affranchies de toutes les nécessités inhérentes à la localisation.

Voyons maintenant les textes :

Saint Irénée sait que même avant le jugement le séjour des âmes justes n'est pas le même que celui des âmes coupables. Et de même le sort des unes n'est pas le sort des autres. Peu importe qu'ensuite il parle au futur des peines de l'enfer. Il y a dès maintenant deux états et deux endroits pour les âmes suivant qu'elles sont justes ou coupables. Pour saint Hippolyte, justes et méchants sont actuellement dans l'Hadès. Ils y entrent par la même porte, mais n'y suivent pas la même voie. Les âmes justes qui suivent la voie droite vont à la lumière, les autres qui prennent le chemin de gauche vont à la géhenne. Qu'il ajoute ensuite que bonheur des unes et malheur des autres sont faits de la prévision du sort qui sera inauguré au jugement, n'est-ce pas une manière de dire que le ciel et l'enfer d'avant le jugement ne sont pas tout à fait le ciel et l'enfer d'après, et personne n'y contredira, du moins parmi les catholiques. Saint Cyprien Commodien, Novatien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Augustin entre autres, ont d'après Turmel lui-même des vues analogues. Il lui faut un perfide coup de pouce pour prétendre condenser tous ces textes dans les conclusions provisoire ou finale qui ont été mises tout d'abord sous les yeux du lecteur.

C'est par des glissements de ce genre, par des coups de pouce successifs, qu'on arrive en définitive, au « grand coup d'état » de saint Grégoire, qui se ramène surtout à une affaire de mots, si l'on y regarde de près.

***

Le second procédé de la méthode c'est, avons-nous dit, l'*audace*, et il est facile de s'en rendre compte. Il suffira de voir l'auteur à l'œuvre. Qu'un texte de la Sainte Écriture fasse obstacle aux constructions de M. Turmel, il trouvera tout naturel de l'en chasser sans aucune forme de procès. Il lui suffira de proclamer qu'il est d'une autre époque, et que cela va sans dire, que cela va de soi, que cela est tout naturel.

Il y a des textes de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, de l'Apocalypse, de l'épître aux Hébreux, qui le gênent dans ses projets de constructions angélologiques (page 62). « Tous ces textes... *cela va sans dire*, sont fictifs. »

Page 183, nous avons mieux encore, bien qu'il ne s'agisse plus de la Sainte Écriture. « Les apologistes postérieurs à saint Justin étaient ses disciples... ils ont donc *sûrement* adopté la croyance de leur maître au royaume terrestre. Mais ils n'en ont pas parlé. » Ce silence serait-il la preuve qu'ils ont adopté ce dont ils ne disent rien ? et la condamnation de ceux de leurs lecteurs qu'il « a amenés à croire qu'ils rejetaient ce dont ils ne parlaient pas » ? La présomption ne leur serait-elle pas pourtant plus favorable qu'au « sûrement » de M. Turmel, quelles que soient les explications qu'il essaie d'en donner ?

Page 190, trois textes de saint Luc « émanent de fictions créées par saint Luc et ne se rattachent en rien à Jésus ». La preuve serait-elle dans la parenthèse dont l'auteur enveloppe son assertion ?

Pages 192 et 193, toute une série de textes de saint Pierre et de saint Paul se trouvent et avec une précision qui dispense évidemment de toute preuve reportés à des dates ultérieures. « Ces textes ont été introduits dans les Épîtres de saint Paul aux environs de 140. » « Ce texte (de saint Pierre), qui n'a aucun lien avec le contexte, qui fait figure de bloc erratique n'a été introduit dans l'Épître qu'aux environs de 160. »

Évidemment quand avec tant d'assurance on a purgé le Nouveau Testament des textes qui l'affirment ou lui font allusion, on peut déclarer que telle ou telle doctrine sur les Anges ou sur la vie future est complètement étrangère à la Sainte Écriture.

Et cette audace, dont les exemples pourraient se multiplier,

est le deuxième article de la méthode non pas avouée mais pratiquée par M. Turmel.

*
* *

Audace et perfides coups de pouce sont, au moins autant que les textes, à la base de conclusions que l'auteur paraît bien avoir voulu dramatiser. C'est tout ce que ces quelques pages ont voulu montrer. Ce n'est pas avoir réfuté les 492 pages du livre, c'est avoir fait suffisamment sentir qu'il ne faut les lire qu'avec défiance et comme on lit des pamphlets.

Audace et perfidie ne sont pas procédés de *progrès scientifique*, mais procédés de *guerre*. M. Turmel montre une fois de plus qu'il aime et fait la guerre. A-t-il d'ailleurs jamais fait autre chose ? Le malheur est que toute guerre fait des victimes. Ses victimes à lui sont les esprits qu'il trompe et *fanatise*, esprits généralement simplistes et insuffisamment mis en garde, ou insuffisamment informés pour entreprendre impunément sa lecture.

La guerre amène ordinairement ceux qui la subissent à réviser leurs positions, et s'il le faut à les modifier. Sur quantité de points attaqués par Turmel, les savants catholiques en tout domaine, de l'évolutionisme dans la nature jusqu'au canon des Ecritures et même à l'exégèse des Sapientiaux, travaillent à cette révision. Notre théologie, notre histoire, notre apologétique se débarrassent chaque jour davantage d'erreurs, de confusions, de systèmes à priori, de vieux clichés qui ont eu place trop longtemps dans les alentours de notre dogme. Turmel abuse du genre facile qui consiste à les tourner en ridicule en affectant de les confondre avec la doctrine authentique de l'Eglise. Et la théologie des Anges et de la vie future, où plus qu'ailleurs Pères et Théologiens se sont permis tant de fantaisies, lui prêtent pour ce sport qu'il affectionne un terrain particulièrement favorable. Il en a largement usé et même abusé.

En faisant connaître les travaux sérieux des Catholiques qui visent à déblayer la doctrine chrétienne de ces superfétations trop humaines qui l'encombrent et lui font tort, la *R. Ap.* se propose d'aider conférenciers, prédicateurs, catéchistes, auteurs de manuels à se mieux préserver de tout ce qui prêterait le flanc aux attaques des Turmel et compagnie et leur donner prise sur des

esprits qui ne connaîtraient notre religion qu'à travers des discours ou des livres élémentaires qui ne seraient pas suffisamment au point.

VICTOR LENOIR.

P. S. — *Erratum :*

Dans l'article « *Un manuel d'action catholique*, *R. A.*, avril 1935, p. 454, 4e et 2e ligne avant la fin, au lieu de : *la* présenter... comme le premier *pas* de l'A. C.

Lire : *le* présenter... comme le premier *pape* de l'A. C.

P. 457, 7e ligne, au lieu de *dernière*, lire *deuxième*.

P. 454, au milieu, au lieu de les *parties* assistan*tes*, lire les *prêtres* assistan*ts*.

V. L.

LE PROBLEME DE LA PARTICIPATION DES CATHOLIQUES AUX ŒUVRES NON CATHOLIQUES

Individualistes par entraînement, par goût, instinct et habitude, mais communautaires, en revanche, de par la nécessité de vivre, nos générations présentent ce double caractère : division, de plus en plus poussée, des esprits, des tendances et des intérêts ; puis, — phénomène antagoniste, nous n'osons dire compensateur, — conjugaison et socialisation de plus en plus touchante et réussie des efforts.

Entre autres conséquences, se présente souvent celle-ci : un catholique se voit sollicité de lier son activité, ou de donner son nom à des groupements hétérogènes, hétérodoxes même. Il sera dès lors appelé à coudoyer sans cesse des collaborateurs qui sont loin d'être ses frères dans la foi.

A priori, cette « symbiose » peut affecter deux formes :

Dans le premier type, ce sont nos coreligionnaires qui ont eux-mêmes constitué la raison sociale et qui conservent la haute main. Seulement, il a été convenu que la tonalité religieuse, — « confessionnelle », pour employer un jargon grevé de lourdes erreurs, — en serait bannie, tout au moins tellement atténuée que d'autres sortes de prosélytes pourraient venir s'y joindre sans trop de formalités.

Second type, de beaucoup le plus répandu : ici les catholiques sont invités à s'agréger, en qualité de bonnes troupes à tel vaste camp qui embrasse la plus riche diversité de tentes. Mais il est entendu que l'état-major se compose presque exclusivement de dissidents, voire de libres-penseurs, de socialistes, d'agnostiques, d'autres encore.

Ce genre de « collusion », de plus en plus actuel, pose devant nous un double problème :

Dans le domaine de l'*action* et des résultats, un problème de bonheur tactique et d'organisation générale ;

Dans le domaine de la *conscience* individuelle, un autre problème, et qui n'est pas si simple non plus, le problème de moralité

I. — Problème tactique

Nous pourrions le formuler en ces termes :

D'une part, nécessité pour nous, fils de l'Eglise, nécessité vitale de ne point déserter nos propres formations. Si restreint est notre nombre ! On ne peut déjà pas suffire. Nous périssons, ou nous dépérissons, de nos dispersions excessives. « Combien urgent, écrivait récemment le P. Maréchal, O.P., que les forces vives de l'Eglise ne s'éparpillent point dans des œuvres qu'elle n'inspire pas ! »

Il faudrait nous sentir les coudes, jouer serré, demeurer entre nous, de plus en plus fraternels et plus unis que jamais. Epaulons donc, étoffons quelques solides organisations bien à nous. Quand donc formerons-nous ce bloc homogène invincible ? Quel éclat, quelle force d'attraction, quelle séduction apologétique, rien que dans « ce caractère ouvertement et nettement catholique qui doit constituer l'apanage glorieux de toute institution naissant et grandissant à l'ombre de l'Eglise[1] ».

Des camps, qu'il faut bien, à regret, appeler adverses, cherchent à drainer nos talents et notre loyauté. Perverses quelquefois seront leurs intentions. N'allons pas faire leur jeu !

Nous voyons, à l'heure qu'il est, notre jeune *Action catholique*, glaive d'une main, truelle de l'autre, comme ce recons-

1. Lettre du Cardinal Secrétaire d'Etat au Président de la *Fédération italienne des Caisses rurales catholiques*, 25 janvier 1910. Cf. La Conférence de Louis Durand, président de l'Union des caisses rurales et ouvrières « Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques ».

tructeur du Temple, avoir forte affaire de lutter contre tant de forces centrifuges ou dissolvantes, tandis qu'elle est en train d'édifier sa robuste et patiente architecture. De temps en temps, elle et le Magistère nous rappellent aux principes : « Ayons de la sollicitude les uns pour les autres, afin de nous stimuler à la charité et aux bonnes œuvres. N'abandonnons point la société des nôtres et ne mettons pas le pied dans le camp adverse parce que nous donnerions ainsi à l'ennemi une preuve de notre faiblesse. »

Peut-être nous manque-t-il pour comprendre des choses aussi faciles d'être suffisamment chrétiens, ou plutôt de l'être jusqu'aux moëlles[1].

Le plus célèbre document sur ce sujet de l'Interconfessionnalisme, *Singulari quadam*, visait surtout les associations ouvrières, certaines formes d'associations ouvrières. Mais ce ne serait certes pas forcer la pensée du Saint-Siège que d'en étendre à d'autres le principe. L'Eglise reconnaît le mérite des associations plus largement ouvertes, soit comme recrutement, soit comme fonds d'idées commun. Mais dès là qu'aux intérêts temporels s'entrelacent les surnaturels, certaines questions religieuses ou morales (en réalité d'où sont-elles complètement absentes ?) « ...ces associations cependant, écrivait le Pontife, méritent une approbation sans réserve et doivent être regardées comme les plus propres de toutes à assurer les intérêts vrais et durables de leurs membres, qui ont été fondées en prenant pour base principale la religion catholique, et qui suivent ouvertement les directions de l'Eglise » (*Actes de S. S. Pie X*, Edit. Bonne Presse, T. VII, p. 274).

Supériorité donc aux yeux de l'Eglise et aux yeux de tout enfant de l'Eglise de *nos œuvres* proprement « confessionnelles ».

Mais la médaille présente une autre face.

D'année en année, chacun de nous s'en rend mieux compte,

1. Cf. ce que disait pour son pays un Jésuite polonais, le P. Jean Urban, dans un article du 1er avril 1928 de la revue *Przeglad Powszechny*, dont le *Correspondant* du 25 avril a donné la traduction :

...« Il faut s'attendre à rencontrer des tentatives hostiles aux principes catholiques et se préparer à les combattre. Nous ne comprenons pas assez profondément, nous ne connaissons pas assez les principes de la foi et du droit ecclésiastique, — la profondeur de notre catholicisme est en raison contraire de son universalité ; — on peut donc craindre que, même parmi ceux qui ont fait la campagne électorale sous une enseigne catholique, tous ne sachent pas défendre les principes catholiques. Par conséquent le devoir de veiller n'en est que plus grand. »

à mesure que le flot de haine et de désordre, le flot de boue, de larmes et de sang, monte et submerge la civilisation, des obligations d'un autre ordre s'imposent non moins impérieusement. Dans l'état actuel des sociétés humaines, il y a pour nous peu d'avantages à faire trop bande à part, à bouder ce qui se fait de bien ailleurs, sur la base de la simple honnêteté, de la moralité naturelle, toutes ces campagnes, par exemple, en faveur de la salubrité physique et morale. L'Eglise ne nous interdit pas d'y prendre part. Elle y compte[1].

Notre concours y serait certainement précieux, requis même, soit en vue des résultats salutaires, pour que prenne forme et vie tel projet bienfaisant, soit afin de nous rapprocher personnellement, non sans avantages réciproques, de leurs promoteurs et de leurs champions[2].

1. Après avoir si nettement marqué sa préférence pour les associations purement catholiques, *Singulari quadam* ajoutait : « Cependant, en parlant ainsi nous ne nions pas qu'il soit permis aux catholiques, toute précaution prise, de travailler au bien commun avec les non-catholiques, pour certaines améliorations d'ordre temporel ». Mais l'encyclique exprimait dans ce cas sa préférence pour les *Cartels* d'associations plutôt que pour le mélange, au sein d'une même association, d'éléments catholiques et d'éléments interconfessionnels.

2. « Il n'est pas moins nécessaire de se refuser à une offensive stérile et hargneuse, et de viser à une collaboration intelligente et raisonnée avec les hommes de bonne volonté, partout où nous pouvons l'instaurer sans être dupes, partout où nous pouvons la développer sans qu'en reçoive la moindre atteinte notre foi. Notre premier mouvement, à l'égard des hommes, de tous les hommes, doit être celui du contact sympathique de la compréhension. » Aperçu sur la 7e Semaine des Ecrivains catholiques de 1927, dans *les Lettres* du 1er mai 1929, cité dans la *Documentation catholique* du 8 juin 1929, col. 1414.

...« Il ne pouvait s'imaginer qu'un mouvement lancé par un « protestant » spécialement par un protestant anglais, pût contenir quelque chose de bon. Il ne lui serait pas venu à la pensée de s'entendre avec lui. Cet état d'esprit existe encore. Il y a à peine quelques mois, j'entendais un prêtre héroïque prononcer la phrase suivante : « Ah ! gardez-vous bien de cela ! Pourquoi voulez-vous vous mêler à une entreprise des protestants ? » C'était une allusion à un projet de construction d'habitations à bon marché et d'amélioration des conditions de logement dans un district où quelque chose de ce genre avait été entrepris par des non-catholiques... qui cherchaient à avoir un catholique dans le comité ; et voici qu'ayant construit un bloc d'appartements ouvriers et ayant découvert que certains de leurs occupants étaient catholiques, ils cherchaient en ce moment (et malgré les critiques), à en informer un travailleur social catholique, parce qu'ils étaient certains que ces catholiques aimeraient à voir leur prêtre bénir leurs nouveaux locaux. » (P. C. Martindale, dans la *Cité chrétienne* du 5 janvier 1934.)

« Il y a tant de valeurs authentiquement chrétiennes qui restent extérieures à l'Eglise ! Dans les questions où la compétence et l'expérience ne peuvent s'improviser, la collaboration sur le terrain de la technique est une occasion d'avances et de prévenances à l'égard de ces hommes dont le Christ a dit : « Ce sont mes brebis, et il faut que je les amène au bercail. » (P. Durosoy, *La Technique de la charité*, dans les *Etudes* du 20 septembre 1933, p. 692.)

Et nous venons par là de formuler notre double motif de nous mêler activement à ces œuvres :

Tout d'abord, la valeur intrinsèque, par hypothèse, du but poursuivi, des bons résultats escomptés[1].

1. Quelques exemples, entre cent autres, dans l'ordre de la collaboration savante. En 1909, la Société scientifique de Strasbourg arrêtait le plan d'une nouvelle collection des *Acta Conciliorum Œcumenicorum*. Un premier fascicule, relatif au IIe Concile de Constantinople (553) vit le jour dès 1914. Aujourd'hui, les *Acta* du Concile d'Ephèse sont seuls complets, ayant paru entre 1923 et 1930, par les soins de M. Edouard Schwartz. L'entreprise, qui procède d'une initiative luthérienne, met à la portée du théologien catholique des matériaux fort précieux. Aussi a-t-elle paru digne d'intérêt au grand bibliothécaire que reste S. S. Pie XI : au cours d'une crise financière, la publication fut sauvée par le Souverain Pontife ; et, à plus d'une reprise, dans ses Préfaces, l'éditeur exprime sa gratitude pour une si magnanime intervention.

— Un modeste volume qui, selon la remarque de la *Revue Apologétique*, dissimulait la date de sa naissance, de façon à rester imperturbablement jeune, mais qui doit actuellement remonter à huit ou neuf ans, arborait ce titre peu banal :

« Les Psaumes traduits de l'hébreu par Honel Meiss, grand rabbin honoraire et Gabriel Houde, prêtre marianiste. » N'y a-t-il pas là une collaboration parfaitement légitime sur un terrain qui nous est commun avec nos... ancêtres d'Israël ? D'autant que les commentaires sont distincts, comme le font entendre les sous-titres: Echos des Psaumes dans le Talmud, par Honel Meiss, et Bref commentaire historique, littéraire, liturgique des Psaumes traduits de l'hébreu, par Gabriel Houde.

— Un exemple maintenant, tiré de l'ordre de la bienfaisance : la lutte contre le fléau du cancer. La *Revue religieuse de Rodez* publiait dans son numéro du 19 juin 1931 cette note qui circula rapidement dans nos diocèses du midi :

Appel à MM. les Ministres du culte de la région toulousaine

Avant le siècle actuel qui a développé la notion de solidarité entre les individus, le rude principe « Chacun pour soi » était tempéré par des élans individuels de charité et de bonté. Depuis son établissement, l'Eglise catholique, fidèle à sa mission de charité, s'est constamment préoccupée de venir en aide à ceux qui souffrent. Le prêtre a toujours été au premier rang de ceux dont le dévouement est au service de l'humanité. D'autre part, sa très grande autorité morale sur le public, qui résulte de son caractère sacré et de ce qu'il est toujours penché sur les souffrances de ses semblables, le rend un collaborateur particulièrement précieux pour les œuvres humanitaires comme la nôtre.

Notre association fait donc un pressant appel aux ministres du culte catholique de la région toulousaine, afin qu'ils acceptent d'être nos membres correspondants. Ce sont les membres libres de notre Association. Ils sont dispensés de toute cotisation annuelle. Ils sont formés par tous ceux qui comprennent l'importance de la lutte contre le cancer, fléau social particulièrement grave, et qui désirent recevoir gratuitement tous les documents publiés par notre Association, afin d'en profiter et d'en faire profiter les autres.

Par correspondance, ou sur rendez-vous, le secrétaire général est toujours à la disposition des membres de l'Association qui ont besoin de renseignements ou de conseils.

Notre Association, créée en 1925, sur le modèle de la Ligue française contre le cancer, n'a pas prévu le traitement des malades, mais seulement la propagande sous toutes ses formes et les secours aux malades nécessiteux qui ne sont pas acceptés par l'Assistance publique.

Elle poursuit deux buts principaux d'intérêt égal :

1° But immédiat : apprendre au public l'importance capitale du dépis-

En second lieu, notre propre intérêt de militants, hommes d'Eglise ou laïcs d'œuvres, l'intérêt de la cause : étendre le rayonnement catholique, dissiper d'antiques préjugés, pratiquer fructueusement « la politique de la présence », faire de la pénétration, acquérir de l'influence sur des milieux non encore touchés[1]. Le grand économiste anglais, incontestablement catholi-

tage précoce du cancer et de son traitement immédiat; conditions essentielles de la guérison; car le cancer n'est régulièrement curable que lorsqu'il est encore localisé à une région peu étendue du corps humain. Elle cherche ainsi à améliorer le recrutement des malades qui consultent leur médecin ou qui sont envoyés aux hôpitaux et à faciliter leur traitement. C'est parce que pendant cinq ans, de 1924 à 1929, où il a dirigé le centre régional de Toulouse, le secrétaire général de l'Association a constaté combien ce recrutement était défectueux, que l'Association a été créée afin d'y remédier par l'éducation méthodique du public;

2° But général : faire connaître au public l'ensemble des moyens qui sont indiqués pour éviter de devenir cancéreux et préciser leur valeur relative; lui apprendre à se méfier des charlatans et des réclames journalières qui ne peuvent guérir que les faux cancers et qui ont le grave inconvénient, même quand leur emploi est inoffensif, de faire perdre un temps précieux qui permet au cancer vrai de se développer et de devenir incurable. Cette deuxième partie de la propagande intéresse plus directement notre organisation d'hygiène sociale, car elle constitue la préservation de la maladie.

Notre Association est donc une œuvre humanitaire à tous les points de vue, et les ministres du culte catholique, toujours prêts à soulager la souffrance humaine, ne peuvent rester sourds à son appel. Nous sommes donc certains qu'ils accepteront d'être ses membres correspondants.

Cette confiance résulte aussi de ce fait que les appels adressés en 1930 au public en général ont amené l'adhésion d'un grand nombre d'entre eux.

Pour devenir membre correspondant, il suffit d'envoyer son nom et son adresse au secrétaire de l'Association, 7, rue Ozenne, à Toulouse.

Le représentant des ministres du culte catholique à l'Association : M. le Chanoine Daubriac, archiprêtre à la cathédrale Saint-Etienne, à Toulouse. Le secrétaire général : Docteur T. Marie, docteur ès sciences, lauréat de l'Institut, professeur honoraire à la Faculté de Médecine de Toulouse.

Nous recommandons instamment à tous Nos prêtres de lire avec attention l'appel publié ci-dessus, et nous les engageons vivement à y répondre en acceptant de devenir membres correspondants.

Sans encourir aucune responsabilité, ils coopéreront à une œuvre humaine de la plus grande importance qui entre pleinement dans leur rôle de ministres de la charité.

(Cf. *Documentation Catholique*, 5 mars 1932, p. 618 à 720.)

1. Quelques semaines après l'armistice, quatre évêques catholiques, délégués de la hiérarchie des Etats-Unis au « Comité national catholique de Guerre », Mgr Hayes, depuis archevêque de New-York, Mgr Muldoon, Mgr Schrembs et Mgr Russell, dans un Manifeste sur la reconstruction sociale, faisaient allusion à une organisation connue en Grande-Bretagne sous le nom de *Conférence interconfessionnelle des unions de service social* (Interdenominational Conference of social service unions) et comprenant les représentants de dix confessions religieuses (y inclus les catholiques). Cette conférence avait passé les années 1916 et 1917 à étudier les principes de la reconstruction sociale, nos maux et leurs remèdes. Ils étaient partis de cette base que le christianisme procure à la fois les indispensables principes directeurs et certains éléments incomparables de la reconstruction. Ils proclamaient cette affirmation essentiellement chrétienne : valeur inestimable de la personne humaine, devoir pour la législation de reconnaître un caractère encore plus sacré aux personnes qu'à la pro-

que, Charles Devas, prétendait même qu'un catholique ferait bien en certaines conjonctures d'entrer dans un groupe socialiste. (On sait, par les récentes controverses auxquelles a donné lieu l'Encyclique *Quadragesimo Anno*, qu'il avait en vue ce socialisme présentable, ni matérialiste ni antichrétien, tel que nous l'offre le *Labour Party d'outre-Manche*[1]).

Sans trop parler d'un troisième avantage, le plus réconfortant peut-être. N'y a-t-il pas lieu d'espérer que dans les « mouvements » en question, nous parviendrons à infuser quelque chose des qualités qui sont notre apanage ? neutralisant ainsi ce que ces tentatives présentent de nuisible, les christianisant discrètement à la façon de ce levain du Royaume de Dieu, que l'Evangile et l'Apôtre nous ont montré à l'œuvre.

Enfin, ici ou là, nous obéirons, ce faisant, à des nécessités encore plus humbles. Trop faibles numériquement ou socialement, dans tel pays, dans tel milieu pour agir puissamment, nous devrons déborder, ou plutôt, rester en deçà, par rapport au point de vue « confessionnel »[2].

priété; et par suite, obligation pour l'Etat d'établir un salaire vital minimum, de mettre les ouvriers à même d'exercer un certain contrôle sur les conditions du travail industriel, de parer aux insuffisances de l'industrie privée pour procurer aux classes laborieuses des logements convenables, de prévenir les occasions du chômage, de sauvegarder les droits du travailleur et de sa famille à un temps raisonnable de repos et de délassement. Ils demandaient qu'on fît disparaître les obstacles d'ordre industriel et social qui rendent difficile le mariage des ouvriers et favorisent une restriction de la natalité, et enfin que l'on fournît à tous les enfants des moyens de formation au point de vue de la profession, de la culture de l'esprit, de la religion et de la morale. Ils en déduisaient certaines obligations positives, ne restant pas du tout dans les généralités platoniques, mais réclamant des mesures spéciales, législatives, administratives ou autres.

1. Le 11 juillet 1913, au Congrès catholique national de Plymouth, l'Archevêque de Liverpool, après avoir fait l'éloge de la *Catholic Social Guild*, prononçait ces paroles qui firent sensation : « Je ne sais pas quel est vraiment le livre du jour; mais je viens tout juste de lire le volume de M. Philip Snowden, *Socialism and Syndicalism*. C'est un livre très remarquable. Le socialisme est l'ennemi que nous connaissons tous. Mais M. Snowden prêche un nouveau socialisme : si celui-ci doit prévaloir, au lieu d'être ennemis, nous n'aurons même pas à rester neutres; il me semble que nous nous donnerons la main. Le socialisme qui est en voie de prévaloir en Angleterre est un socialisme avec lequel nous pouvons lier amitié... Dans les vingt ans prochains, il y aura un changement total de l'aspect du socialisme dans cette contrée. Ce résultat sera dû en grande partie aux catholiques qui étudient la question sociale, qui publient livres et brochures, qui répandent dans les milieux non catholiques les enseignements de l'Eglise catholique ». A la suite de ces paroles très applaudies, le P. Vincent Mac Nabb, O. P., fit adhésion publique à la déclaration de l'Archevêque.

2. Question en effet de nécessité dans les pays où la minorité catholique ne suffirait pas à assurer l'existence de certaines œuvres, en Amérique, par exemple. D'un article du P. Raymond J. Gray, S. J., j'extrais

Ou même, considération plus rude, après nous être heurtés à la masse compacte des antipathies, nous jugerons indispensable avant de les entamer de nous faire connaître et apprécier par nos bons offices. La discussion classique, interminable, pourrait ici s'amorcer sur ce qui reste malgré tout l'idéal, le normal. Mais il y a des nécessités de fait, inéluctables, en matière de conquête des âmes. « Les contingences, écrit M. Jean Guiraud, sont souvent beaucoup plus tyranniques qu'on ne l'imagine[1]. »

ces lignes : « Toute œuvre religieuse, en Amérique, qui ne déborde pas le point de vue confessionnel, ne peut être assurée de vivre, ou du moins n'a pas de garantie de son progrès. Pour que les principes catholiques soient entendus, il faut, plus qu'ailleurs peut-être, les proclamer à haute voix : et c'est véritablement éteindre la lumière du Christ que la cacher sous le boisseau. Maintenant, qu'une telle nécessité extérieure ait, avec d'incontestables avantages, quelques inconvénients réels, ce n'est pas le lieu de l'examiner. Une chose reste hors de doute : l'impossibilité pour l'apostolat américain de se désintéresser de l'opinion publique ».

— En 1928, dès le début de la *crise* aux Etats-Unis, catholiques, protestants, juifs, toutes les « dénominations » concoururent à créer le fameux comité Prosser, qui lutta si intelligemment contre le chômage. Après avoir provoqué les souscriptions des magnats, le Comité Prosser fit appel à toutes les institutions d'intérêt public, églises, écoles, hôpitaux, couvents, etc., pour leur faire entreprendre toutes sortes de travaux de construction, de peinture, d'aménagements, aux frais du Comité. Les bénéficiaires avaient seulement la charge de fournir les matériaux, le Comité payait les salaires, calculés d'après les besoins d'une famille par semaine (de 15 à 18 dollars).

C'est aussi le cas pour la Grande-Bretagne : « Il est à remarquer que fréquemment les catholiques, au lieu de fonder des associations distinctes, se sont organisés en groupes spéciaux à l'intérieur d'institutions d'ordre général ou national. Par exemple, il n'y a pas de fédération séparée des Scouts catholiques, mais seulement des groupes et des organisations catholiques dépendant du mouvement général. Egalement, il n'y a pas d'universités spécifiquement catholiques, les intérêts des catholiques étant sauvegardés autant que possible dans les universités ouvertes à tous ». *La Vie Intellectuelle* du 10 octobre 1932, l'*Organisation de la Jeunesse catholique en Europe*, Grande-Bretagne, p. 48. — Voir aussi H. Maréchal, O. P., *Scoutisme et neutralité*, dans la *Revue Apologétique* d'avril 1933, pp. 404-409.

1. C'est le cas sans doute, depuis une quarantaine d'années, pour ces hardies tentatives d'instruction et de moralisation qui s'enfoncent comme des coins dans la masse anticléricale de nos faubourgs; le cas sans doute aussi pour les valeureux éudiants qui composent les « Equipes sociales ». « Ces jeunes ouvriers nous méconnaissent peut-être. La plupart méconnaissent en tout cas le message du Christ. Ils ne veulent même pas en entendre parler. Mais ils ont besoin de nous. Ils sont nos frères..., nous ne faisons pas autre chose que de leur offrir nos services... Ce n'est pas de gaîté de cœur que nous nous résignons ainsi à faire ce qui nous tient le plus à cœur. Ce n'est pas de gaité de cœur que le P .de Foucauld se résigna à n'être dans les solutions brûlantes du Sahara qu'un témoin muet du Christ... Pour rendre à nos amis ouvriers les très humbles services qu'ils sont prêts à accepter de nous, pour répondre à un appel que notre catholicisme même nous interdit de laisser retentir dans le vide, — nous nous résignons (comme les Pères Blancs, comme le P. de Foucauld), à retenir sur nos lèvres le plus précieux message que nous puissions transmettre, — sachant que c'est pour nous, sur le terrain, l'une des conditions inexorables de l'action ». L. Charvet, *Lettre à des équipiers*

Mais nous devons laisser à de plus qualifiés cette question de tactique et de la meilleure utilisation de nos ressources, car c'est là une question réservée. Plus que jamais en effet elle dépasse la compétence des docteurs privés. Le Saint-Siège pour l'Eglise universelle[1], et dans chaque nation, la hiérarchie[2], sont en train de mettre sur pied l'*Action catholique*. Cette organisation de fraîche date, tout en dessinant et en affermissant de jour en jour ses linéaments propres, tout en différenciant peu à peu ses moyens à elle, tantôt dans le cadre diocésain, tantôt dans le cadre provincial, plus généralement dans le cadre national, se verra de plus en plus amenée à nous donner authentiquement, du haut de son autorité propre, des directions dans les principales rencontres qui s'offriront, cas, par exemple, des « œuvres auxiliaires de l'Action catholique », cas également de nos participations aux œuvres de l'extérieur.

Nous nous contenterons pour l'instant de rappeler ce principe divin (et si humain), magnifiquement synthétique. Anodin à première vue, il est pourtant capable de fournir d'inépuisables solutions à d'innombrables conflits. « Haec oportuit facere, et illa non omittere », dit en passant le Maître. (Matth. XXIII, 23.) « Ce sont là des actions qu'il faut pratiquer, sans pour autant laisser tomber les autres genres de bien. » Esprit de l'Evangile, esprit merveilleusement large, fécond, agissant, accueillant, éclectique au meilleur sens du mot[3] !

éloignés, dans *Revue des Jeunes*, 15 mai 1934, pp. 670-671. Cf. l'article de M. L. Massignon, dans la *Revue des Jeunes* du 15 nov. 1933 sur l'aide intellectuelle aux travailleurs musulmans de la Banlieue parisienne.

1. La lettre du Souverain Pontife à l'*Union Internationale des Ligues Féminines catholiques* (30 juillet 1928) et la décision de la *S. Congrégation du Concile* (6 mai 1930) au sujet de la *Confédération nationale des étudiants catholiques espagnols*, ont précisé, deux fois de plus, la distinction soigneuse où doivent se tenir Action catholique et associations neutres. Ce dernier document publié par le *Bulletin ecclésiastique de l'Archidiocèse de Tolède*, 16 juin 1930, pp. 229-238, se trouve reproduit dans la revue « Razon y Fe » du 25 juillet 1930, pp. 167-174, et longuement analysé dans le numéro suivant de la même revue, N° du 15 août, pp. 193-216.

2. Un exemple tout récent. Au mois de juillet dernier, Mgr Gaillard, archevêque de Tours, faisait paraître ce communiqué dans sa *Semaine Religieuse* : « Pour éviter de disperser les forces catholiques et de collaborer à des mouvements insuffisamment contrôlés, Mgr l'Archevêque avertit tous ses diocésains qu'ils ne doivent adhérer à aucune ligue antimaçonnique sans s'être assurés auprès de lui qu'elle est mandatée par l'Action Catholique ». Ce texte était reproduit, le 15 juillet 1934, par la *Semaine du fidèle* d'un diocèse suffragant, celui du Mans.

3. Le Père G. Guitton, dans son livre *Pour collaborer*, cite un intéressant passage du Père Desbuquois montrant qu'être nous-mêmes, nous concentrer n'est pas renoncer à la pénétration. « Il ne s'agit pas de renoncer à la pénétration et à la conquête et c'est mal définir la concentration des

En d'autres termes, la divine leçon signifie : « Ayez en chacune de vos âmes un tel surplus de valeur et de générosité, tant de patiente ductilité, une vitalité chrétienne si intense, qu'il vous reste de la vie et de la force à épancher sur toutes vos autres entreprises, et même en faveur des S. O. S. venus des antipodes ! »

Le tout, — hélas ! ou plutôt tant mieux ! — à nos dépens, en vertu d'un généreux surcroît dans le don de soi. Et c'est ce qui permet d'ajouter que « cette parole est dure », à sa façon. (S. Jean, VI. 61.)

L'idéal donc souhaité et prêché par le Sauveur serait : 1° Que nos œuvres spécifiques demeurent en tout état de cause, puissantes et vivaces, mais 2° que par un cumul bien digne de chrétiens et de catholiques, nous ne laissions pas d'aller porter, avec des intentions tout ensemble les plus désintéressées qui soient et les plus apologétiques, comme un rejaillissement de notre sève dans presque toutes les œuvres élaborées par ceux qui ne sont pas encore du Christ, ou qui n'appartiennent pas à sa véritable Eglise.

Mais du moment que ce problème-là relève plutôt de nos chefs spirituels, il nous reste maintenant à examiner le cas tel qu'il se présente immédiatement à la conscience de chacun, autrement dit le problème moral de notre participation à ces entreprises non-catholiques.

II. — Problème moral

Nous supposerons donc classiques, évidents, les avantages multiples qui recommandent aux catholiques de frayer plus sympathiquement que jamais avec tout ce qui se fait de probe et de salutaire, en domaine civique, social, familial, patriotique, scientifique ou artistique, économique, philanthropique, et plus particulièrement international. Ils doivent payer de leur personne là où l'on les convie, où ils sont attendus[1].

forces sociales catholiques que de l'opposer à la pénétration active. Ce n'est point pour faire bande à part, mais pour pénétrer en ordre groupé, en rangs serrés dans la masse à transformer. Si les catholiques se concentrent, c'est d'abord pour se fortifier, puis, — je n'indique qu'une succession logique, — pour pénétrer plus activement la société tout entière. A cet égard, en effet, au point de vue tactique, peut-on dire, nous croyons à l'efficacité des grosses unités de combat plutôt qu'à l'éparpillement en tirailleurs. Concentrés, animés d'un même esprit, les groupements sociaux auront pour leurs membres une vertu éducatrice ; ils auront aussi une force de pénétration plus sérieuse que ces initiatives de pénétration isolée (pp. 104-105). »

1. A la séance du 4 novembre 1929 de ce Comité national d'études so-

Par malheur, les exemples abondent dans le passé des déceptions que ces participations ont pu causer. Car il a très bien pu se faire que telle de ces entreprises dissimulât sous ses enseignes séduisantes, l'une ou l'autre de ces trois tares, que nous appellerons la tare intrinsèque, la tare extrinsèque, et enfin une tare mixte.

J'appelle *tare intrinsèque*, ce par quoi l'entreprise elle-même serait répréhensible, à des degrés divers, soit quant à son objet, soit quant à l'intention de ses promoteurs ;

Tare extrinsèque : ici tout est du métal le plus franc ; mais il y a le public ; et de nous savoir là-dedans chiffonne certaines consciences plus ou moins éclairées. Cela blesse surtout des tiers, des ayants droit, des frères, légitimement froissés de nous voir porter notre argent, nos faveurs, nos loisirs, à d'autres organisations, alors qu'eux-mêmes se débrouillent comme ils peuvent ; ce qui veut dire généralement en bon français : ne se débrouillent pas du tout.

Enfin *tare mixte :* telle œuvre présente tel défaut qui, venant à rencontrer dans l'agent, c'est-à-dire en nous-mêmes, la complicité d'un point faible, il s'ensuivra du dommage.

Inconvénients bien connus des moralistes, qui les ont justement réduits à ces trois griefs : a) *Renfort* regrettable apporté à des campagnes douteuses et que l'avenir révélera pernicieuses ; — b) étonnement et *démoralisation*, soit chez les bonnes âmes (« scandale des faibles »), soit chez nos collaborateurs-nés, nos coreligionnaires, qui poursuivent le même idéal, en plus pur, en plus franc du collier ; — c) danger enfin des voisinages et des *contaminations*, danger qui se décuplera par la ferveur des coopérations intimes. Ainsi arriva-t-il souvent que de solides chrétiens, bien à l'épreuve, après des commencements irréprochables, déclinèrent insensiblement et aboutirent à faire pleurer leur Mère. De là, périodiquement, en ces matières délicates, des instructions qui nous paraissent bien rigides[1].

ciales et politiques, qui se tenait chaque lundi dans la grande salle de la Cour de Cassation, le Pasteur Jezéquel fit valoir la collaboration organisée entre membres de toutes les églises chrétiennes sur le terrain de la justice sociale et de la paix internationale, terrain de concorde fraternelle pour les « romains » et les dissidents : remédier aux mêmes fléaux en vertu du même amour.

1. Une association « pour promouvoir l'unité de la chrétienté », et dont nous reparlerons plus loin, avait été créée, puis dirigée par des protestants, à Londres, en 1857. Certains catholiques, et même des ecclésiastiques, y avaient donné leurs noms et faisaient dans la presse l'éloge de

En d'autres termes, les contre-indications, s'il y a lieu, seront tirées : soit de l'*œuvre* elle-même ; soit des *tiers* lésés ou des témoins scandalisés ; soit le plus souvent du catholique coopérateur lui même et des *risques* qu'il court.

Etudions successivement ces trois inconvénients et ce triple péril.

§ 1. *Péril de la coopération à une entreprise virtuellement ou éventuellement maligne*

Soit, par exemple, une œuvre protestante ou laïciste, poursuivant un but d'éducation, d'instruction, de moralisation des « masses », de préservation, de bienfaisance corporelle ; ou encore certains avantages économiques avoués par la morale, organisation coopérative ou mutualiste, ligue de protection de l'enfance, un abri pour les marins, les soldats, les lycéens ou les jeunes apprentis, une croisière d'études, une ligue antialcoolique, que sais-je ?

La cordialité des plus rigides théologiens s'étend plus loin que le profane ne suppose ! Bien qu'il soit théologiquement certain que l'action de l'Eglise, et proportionnellement la nôtre, à nous, ses fils, s'étend *aussi* de droit, à toutes sortes d'activités (studieuses, sociales, économiques, hygiéniques), dès là que ces activités intéressent à un titre quelconque sa mission de conduire les âmes à Dieu[1], en soi néanmoins et généralement parlant ils concèdent que le domaine des activités honnêtes de l 'ordre naturel s'étend plus loin que le champ habituel de l'apostolat et de l'action religieuse ou sociale de l'Eglise. Aucun moraliste catholique ne ferait difficulté de le contresigner. Mgr de Solages nous le rappelait l'au-

cette association. Elle admettait que les trois communions chrétiennes, romaine-catholique, grecque-schismatique et anglicane, pouvaient à même titre revendiquer le nom de catholique, n'ayant qu'un seul Seigneur, une seule foi et un seul baptême; elle restait ouverte à tous, à condition que personne ne remît en débat les points de doctrine qui séparent ces « confessions ». La Suprême Inquisition Romaine et Universelle, s'adressant à tout l'épiscopat d'Angleterre, le 16 septembre 1864, après avoir rappelé que « notre plus cher désir est de voir le schisme extirpé jusqu'à la racine et tous les chrétiens attentfis à sauvegarder l'unité », dénonça le faux principe sur lequel reposait cette union. Elle évoquait justement à ce propos les inconvénients de diverse nature que nous venons d'énumérer, reprochant à cette œuvre 1° d'être à la remorque d'hérétiques; 2° de laisser l'hérésie vicier leurs intentions; 3° de favoriser l'indifférentisme, en soutenant que les désaccords ne portent pas atteinte à la foi. Sans parler du scandale : empêcher les autres d'adhérer à un catholicisme franc et net.

1. Il y a quelques années (dimanche 19 avril 1931) recevant dans la Salle du Consistoire les dirigeants des associations patronales, au nombre d'environ six cents, le Saint-Père leur rappelait qu'il n'y a pas de domaine moral et humain où l'apostolat ne puisse et ne doive trouver place.

tre soir, aux grandes journées d'aumôniers de l'A. C. J. F. : « Si quelqu'un ici-bas n'est pas totalitaire, certes c'est bien l'Eglise catholique ! »

Un prêtre, un homme d'œuvres pourra donc avoir les raisons les plus sérieuses de donner son nom, de prêter son appui à ces initiatives variées : campagne d'hygiène, croisade artistique, pédagogique, nationaliste ou pacifiste, lutte contre la pornographie, la traite des blanches ou autres fléaux, missions d'études, conférences en séries panachées, syndicats, associations professionnelles, etc... Pareils concours se justifient par les raisons rappelées plus haut. Les entreprises que nous venons d'énumérer au hasard sont très plausibles.

Si nous laissons de côté les conditions *subjectives* qui impriment, elles aussi, le caractère de moralité sur les opérations de la personne humaine, à ne prendre que les règles *objectives*, nos actes humains empruntent généralement leur valeur de moralité à un double élément :

1° *L'objet* même de l'action, autrement dit la matière en cause. Ce sera par exemple un acte de justice, de gratitude, de tempérance, de religion, une aumône, une restitution, etc...

2° Le *but* envisagé par l'être intelligent et libre, son intention.

Or dans les entreprises apportées plus haut en exemple, *et l'objet* est honnête, et, jusqu'à preuve du contraire, l'*intention* des dirigeants.

Notre hypothèse changerait, et, par conséquent la conduite à tenir : 1° si, de sa nature, l'objet de la fondation ou de la croisade était partiellement mauvais ou suspect, — les intentions fussent-elles excusables, par exemple certaines campagnes de nudisme[1], sous prétexte de culture physique ; ou de coéducation, sous prétexte d'initiation à la vie ; ou de rationalisme, sous prétexte de diffusion des lumières ; ou de haine inexpiable fomentée entre classes, entre peuples, sous prétexte d'ordre social ou de défense nationale ; ou de sédition, sous prétexte d'un meilleur fonctionnement possible de la machine administrative ; ou du maintien d'abus monstrueux, sous prétexte de conservation sociale ; ou enfin d'indifférentisme, de « latitudinarisme », sous prétexte de fraternisation religieuse. Et dans ce dernier cas il faudrait distinguer

1. Ce n'est pas sans surprise qu'on a vu figurer, l'an dernier, le nom d'un catholique notoire parmi les signataires du premier numéro de la revue *Le Naturiste*.

des espèces. Tout n'est pas répréhensible dans certaines conférences, « colloques », « conversations » entre catholiques et protestants. D'autres prêtent plus ou moins à des confusions pernicieuses.

2° Inversement, si l'objet de l'œuvre étant exempt de tout reproche, ou peu s'en faut, les intentions ne l'étaient point. Arrière-pensée, je suppose, d'attirer les jeunes catholiques, grâce à l'appât de largesses matérielles dans les rangs d'une secte ou de la libre-pensée[1]. C'est ainsi que tout en reconnaissant les mérites incontestables, le dévouement, le zèle de l'Armée du Salut, ses quelques fruits de moralisation, on doit se tenir sur ses gardes, du moins dans nos pays[2].

1. Encore y aurait-il lieu de distinguer ces derniers cas. On aura vu certains apôtres « jouer » la suprême difficulté de faire leur petit cheval de Troie et s'introduire dans telle ou telle forteresse édifiée tout exprès pour débander et débaucher les nôtres. Ils s'efforçaient de neutraliser par leur présence les menées sournoises et de contrebalancer le mal. Il y a là un nouveau cas de conscience, plus compliqué que celui qu'on nous a demandé de résoudre. Il voudrait être traité à part.

Captor captus. Mais que de fois n'est-il pas arrivé que le présumé sauveur s'est ainsi perdu corps et biens, pour la raison que nous dirons plus loin, à la manière du fameux soldat autrichien qui proclamait à tous les points de l'horizon son insigne capture : « J'ai fait un prisonnier! La preuve c'est qu'il ne veut pas me lâcher ! »

Voir « *Dossiers de l'Action Populaire* », 25 mars 1934, pp. 671-674 (04. Inf. et Doc.). Méthode de propagande employée par les « *sans-Dieu* » auprès des ouvriers chrétiens.

Voir aussi l'article capital des *Echos du G.E.S.* (Groupe d'Entr'aide Sacerdotal de Paris), avril 1935 : « Une tactique actuelle du Front Commun vis-à-vis des jeunes gens de nos œuvres).

Jadis les Sillonnistes avaient adhéré aux syndicats rouges, espérant y faire pénétrer leurs convictions chrétiennes. Ils y firent apprécier leurs haute probité, leur dévouement sans réserve à la classe ouvrière, leurs qualités professionnelles. Leurs camarades révolutionnaires les estimaient individuellement; mais, connaissant les convictions catholiques de ces militants, ils se gardaient soigneusement de leur confier le moindre poste où ceux-ci auraient pu acquérir autorité et influence auprès des masses.

2. *Lettre aux Ordinaires* signalant à leur vigilance certaines manœuvres dirigées contre la foi par les Associations non catholiques, spécialement l'Y.M.C.A.

Les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux qui sont, ainsi que le soussigné, Inquisiteurs généraux en matière de foi et de mœurs, désirent que les Ordinaires prêtent une attention vigilante à la manière dont certaines nouvelles associations non catholiques, avec le concours de leurs membres de toute nationalité, ont accoutumé, depuis quelque temps déjà, de tendre aux fidèles, aux jeunes gens en particulier, des pièges très dangereux : elles offrent en abondance des facilités de toute nature, qui en apparence ne visent que la culture physique et la formation intellectuelle et morale, mais en fait corrompent l'intégrité de la foi catholique et arrachent des enfants à l'Eglise, leur mère.

Ces organisations jouissent de la faveur, disposent des ressources matérielles et du zèle de personnages très influents, et rendent des services signalés dans les divers domaines de la bienfaisance; il n'est donc pas surprenant qu'elles en imposent aux gens inexpérimentés qui n'ont pas fait

§ 2. *Péril de scandale, au sens strict ou au sens large du mot*

Nous nous heurterons moins souvent à ce deuxième péril. Il faut quand même y parer. Démoralisation possible de nos frères dans la foi.

Nous voir ainsi apporter notre adhésion, notre entrain, nos res-

de ces œuvres un examen approfondi. Mais nulle personne avisée ne peut avoir de doute sur leur véritable esprit; car si jusqu'à ce jour elles n'avaient laissé entrevoir que graduellement la fin où elles tendent, elles la proclament aujourd'hui sans détour dans les brochures, journaux et périodiques qui sont les organes de leur propagande. Leur but, disent-elles, est d'assurer par de bonnes méthodes la culture intellectuelle et morale de la jeunesse; et faisant de cette culture leur religion, elles la définissent : une pleine et entière liberté de pensée, en dehors et indépendamment de toute religion ou confession. Sous couleur d'apporter la lumière aux jeunes gens, elles les détournent du magistère de l'Eglise, constitué par Dieu flambeau de la vérité, et les incitent à ne demander chacun qu'à sa propre conscience, et donc au foyer étroit de la raison humaine, la lumière qui doit les guider.

Les principales victimes de ces pièges sont les étudiants de l'un et l'autre sexe. Ces adolescents qui, pour apprendre la doctrine chrétienne et conserver la foi héritée de leurs pères, auraient le plus besoin du secours d'autrui, les voilà subissant l'emprise de personnes qui les dépouillent de ce précieux patrimoine et les amènent insensiblement aujourd'hui à hésiter entre des opinions contraires, demain à douter de toutes, quelles qu'elles soient, finalement à embrasser une sorte de religion vague et indécise, qui n'a absolument rien de commun avec la religion prêchée par Jésus-Christ.

Ces manœuvres exercent des ravages bien plus considérables dans les âmes — plût à Dieu qu'elles fussent moins nombreuses! — qui, par négligence ou ignorance des parents, n'ont point reçu au foyer familial ce premier enseignement de la foi qui est d'une nécessité primordiale pour tout chrétien.

Privées de l'usage des sacrements et tenues à l'écart de toute pratique religieuse, accoutumées à ne considérer les choses les plus sacrées qu'avec une complète indépendance de jugement, ces âmes tombent ainsi misérablement dans ce qu'on appelle l'indifférentisme religieux, condamné par l'Eglise en maintes circonstances et qui implique la négation de toute religion. Aussi voit-on ces chrétiens, à la fleur de l'âge, sur le chemin où ils n'ont plus de guide, dépérir dans les ténèbres et les angoisses du doute; ne suffit-il point, pour faire naufrage dans la foi, de refuser l'adhésion de son esprit ne fût-ce qu'à un seul dogme?

Il arrivera peut-être qu'on surprendra sur les lèvres de ces jeunes gens quelque signe et dans leur cœur une ombre mourante de piété, ou même qu'ils témoigneront d'une ardeur peu ordinaire dans le dévouement aux œuvres de bienfaisance : il ne faut voir là que l'effet d'une très longue habitude, ou d'un tempérament plus doux et d'un cœur plus compatissant, ou enfin d'une vertu tout humaine et naturelle, qui par elle-même est dépourvue de toute valeur au regard de la vie éternelle.

Parmi ces Sociétés, il suffira de mentionner celle qui, ayant donné naissance à beaucoup d'autres, est la plus répandue (en raison surtout des services importants qu'au cours de l'affreuse guerre elle a rendus à une foule de malheureux) et qui dispose des ressources les plus considérables : nous voulons parler de la Société dite : Young Men's Christian Association (Association chrétienne de jeunes gens), par abréviation Y.M.C.A.; des personnes non catholiques de bonne foi lui donnent inconsciemment leur appui, la considérant comme une organisation profitable à tous ou,

sources à des œuvres d'inspiration protestante, ou simplement humanitaire, devient parfois cause d'étonnement et en scandalise plusieurs.

Autre inconvénient, et, dans une autre ligne : que les catholiques en viennent à moins estimer leurs œuvres et à s'en retirer plus facilement, ou que nous les privions d'adhérer à des associations nettement catholiques. Car l'on pourrait, à ce propos,

tout au moins, inoffensive pour qui que ce soit, et elle est soutenue par certains catholiques trop confiants qui ignorent ce qu'elle est en réalité.

Cette Société, en effet, professe un amour sincère des jeunes gens, comme si rien ne lui était plus cher que de promouvoir leurs intérêts corporels et spirituels; mais en même temps elle ébranle leur foi : puisque, de son propre aveu, elle se propose de la purifier et de répandre une connaissance plus parfaite de la vie véritable en se plaçant « au-dessus de toute Eglise et en dehors de toute confession religieuse ».

Or, que peut-on attendre de bon de ceux qui, bannissant de leur cœur le dernier reste de leur foi, s'en vont, loin du bercail de Jésus-Christ, où ils goûtaient le bonheur et le repos, errer au gré de leurs passions et de leur nature ?

C'est pourquoi, vous tous qui avez reçu du ciel le mandat spécial de gouverner le troupeau du Maître, cette même Congrégation vous conjure d'employer tout votre zèle à préserver vos jeunes gens de la contagion de toute Société de ce genre, dont les bonnes œuvres, présentées au nom du Christ, mettent en danger ce que la grâce du Christ lui-même leur a donné de plus précieux. Mettez donc en garde les imprudents et fortifiez les âmes dont la foi est vacillante; armez d'esprit et de courage chrétiens les organisations de jeunesse des deux sexes déjà existantes dans vos diocèses et fondez-en d'autres semblables; pour fournir à ces Sociétés les moyens de contre-balancer l'action de leurs adversaires, faites appel à la générosité des catholiques plus fortunés. Engagez de même curés et directeurs d'œuvres de jeunesse à remplir vaillamment leur mission et surtout, par la diffusion de livres et de brochures, à endiguer les flots envahissants de l'erreur, à démasquer les ruses et les pièges de l'ennemi et à donner un appui efficace aux défenseurs de la vérité.

Il vous appartiendra donc, dans les réunions régionales d'évêques de traiter cette grave question avec l'attention qu'elle mérite et de prendre après délibération, les décisions qui paraîtront pratiquement opportunes. Dans cet ordre d'idées, la Sacrée Congrégation demande que, en chaque région, un acte officiel de la Hiérarchie déclare interdits de droit (*ipso jure*) tous organes quotidiens, périodiques et autres publications de ces Sociétés, dont le caractère pernicieux est manifeste, et qui sont distribués à profusion en vue de semer dans les âmes des catholiques les erreurs du rationalisme et de l'indifférentisme religieux.

Les Métropolitains sont chargés de faire connaître au Siège Apostolique, dans un délai de six mois, les résolutions et les actes auxquels aura donné lieu la situation de chaque diocèse.

Donné à Rome, du Palais du Saint-Office, le 5 novembre 1920.

R. card. Merry sel Val,
secrétaire.

(Cf. *La Documentation Catholique*, 1-8 janvier 1921, col. 4-5.)

Deux ans plus tard, l'YM.C.A. s'était chargée elle-même de donner une éclatante confirmation à la clairvoyance du Saint-Siège. Par un acte public de la direction, à Philadelphie, elle excluait les non-protestants, non par manière de représailles, mais par profession de foi publique protestante, et pour préserver la fin avouée de la Société. (Cf. *Nouvelle Revue théologique*, juin 1922).

étendre à l'ensemble de nos organisations catholiques ce principe de l'Encyclique *Singulari quadam* déjà cité par nous :

« Quant aux associations ouvrières, bien que leur but soit de procurer des avantages temporels à leurs membres, *celles-là cependant méritent une approbation sans réserve et doivent être regardées comme les plus propres de toutes à assurer* les intérêts vrais et durables de leurs membres, qui ont été fondées en prenant pour principale base la religion catholique et qui suivent ouvertement les directions de l'Eglise. »

Enfin, cette dernière raison ; (il serait abominable de la flétrir du mot commode de sentimentalisme, lequel a beaucoup trop servi depuis vingt ans, contre beaucoup de choses que nous révérons et aimons) : rappelons-nous qu'autour de nous toujours, vivent de vieux militants de la cause catholique, écrivains, professeurs, curés, vicaires, laïcs hommes d'œuvres, mutualistes, syndicalistes, journalistes, secrétaires ou trésoriers de ceci, de cela, qui ont lutté, souffert et duré pour l'Eglise, partiellement vaincus, partiellement vainqueurs, ne fût-ce que par leur héroïsme. N'ont-ils pas lieu d'être chagrins, lorsqu'ils nous voient encenser avec ostentation, tout ce qui n'est pas de chez nous, et puis dédaigneusement passer sous silence leurs œuvres à eux, qui sont les *nôtres* de droit, œuvres sociales, éducatives, littéraires, scientifiques, artistiques ? Or ils sont notre premier prochain. Ils ont *tenu*, aux jours les plus sombres, rendu possible le renouveau actuel. Si leur voix s'est affaiblie, s'ils sont éclopés ou blessés, ce fut à notre service. Ne les traitons pas trop facilement d'aigris. Sachons comprendre de légitimes susceptibilités.

Haec oportuit facere et illa non omittere. C'est le cas de retracer encore ici le « Cœur innombrable de Jésus-Christ »...

§ 3. *Péril de détérioration personnelle*

Le principe qui domine est énoncé dans « Singulari quadam » : « Que la doctrine catholique demeure chez nos bien-aimés fils dans sa pureté et son intégrité. » Tel est le vœu de l'Eglise.

Or l' « Interconfessionalisme » religieux, éthique ou philosophique ne met pas seulement en question la structure doctrinale ou sociale d'une œuvre, ses objectifs secrets ou avoués ; il faut avoir l'humilité et le courage d'y reconnaître un autre genre de maléfice.

Problème, non pas chimérique, non pas seulement théorique, mais très pratique pour la plupart des consciences individuelles invitées à se ranger ainsi sous des bannières plus ou moins orthodoxes. C'est ici, à vrai dire, notre perplexité la plus fréquente en la matière et le danger contre lequel nous met en garde, avec l'autorité ecclésiastique, notre conscience. Danger dans lequel se sont jetées de tout temps trop d'âmes intrépides, moins pourvues de prudence : s'exposer personnellement, en matière de foi ou de morale.

Telle est la crainte qu'exprimait le Pape Léon XIII, si encourageant pourtant à toutes les formes de collaboration, dans sa lettre *Longinqua Oceani*[1], et que dépeignait au vif son successeur dans *Singulari quadam*. Dans ce document, le saint Pontife ne craignait pas de parler des « dangers inhérents aux associations de cette nature ». Les principales questions qu'y débattent les intéressés, contrat de travail, grèves, salaires, etc., relèvent en partie de la moral et mettent souvent en cause des principes.

Ce danger de perversion pourra se présenter à un triple degré :

1. « Mais il leur importe vivement de considérer avec qui ils s'associent, car en recherchant certains avantages, ils pourraient parfois, par là même, mettre en péril des biens beaucoup plus grands. »

« De là une conséquence, c'est qu'il faut fuir non seulement les associations ouvertement condamnées par le jugement de l'Eglise, mais encore celles que l'opinion des hommes sages, principalement des évêques, signale comme suspectes et dangereuses. » § *De ineundis quoque societatibus*, *Lettres Apostoliques* de Léon XIII, Edit. Bonne Presse, t. IV, p. m. 174.

Cf. Lettre du Card. Gasparri au Ch. Mury, d'Autun.

...L'étude des questions professionnelles les plus importantes et les plus actuelles que ces œuvres ont entreprises saura prémunir efficacement, il y a lieu de l'espérer, les ouvrières *contre la propagande d'autres organisations souvent périlleuses pour leur foi et pour leur vie morale*, en leur facilitant l'accès de syndicats vraiment professionnels dont l'esprit chrétien se manifeste par un zèle éclairé pour la justice, par un souci constant de l'équité et par des dispositions bienveillantes à l'égard de toutes les autres classes de la société.

C'est pourquoi le Saint-Père a approuvé chaleureusement les journées d'études organisées à Paray-le-Monial par la Fédération Jeanne-d'Arc des patronages féminins du diocèse d'Autun, qui ont eu pour objectif la formation des élites nécessaires. S. S., en bénissant les ouvrières elles-mêmes et les concours compétents et désintéressés qui ne sauraient leur faire défaut, forme des vœux pour que des initiatives analogues se multiplient en votre pays au profit des classes ouvrières, et souhaite que, sur toute l'étendue du territoire français, de puissants syndicats, animés ainsi de l'esprit chrétien, rassemblent en de vastes organisations générales fraternellement associées les travailleurs et les travailleuses des diverses professions. Car l'Auguste Pontife sait bien qu'en formulant ces encouragements il sert tout ensemble, avec les intérêts les plus sacrés de la classe ouvrière, ceux de la paix sociale dont il est le suprême représentant et aussi ceux de votre noble nation, qui lui tiennent tant à cœur.

Du Vatican, 7 mai 1919.

Cf. *Documentation Catholique*, 24 mai 1919.)

la simple *juxtaposition*, une certaine *osmose*, et enfin la *confusion*.

a) Dommage dont le plus bénin, celui qui résulte de la cohabitation, au du fait d'être classés sous la même étiquette. Alors les équipiers courront le risque d'un certain indifférentisme, d'un libéralisme excessif. On s'habitue si vite à regarder comme accessoires et secondaires les différences profondes entre confessions chrétiennes ! Sans s'apercevoir qu'on découronne l'Eglise d'un de ses plus beaux privilèges.

C'est ce que redoutait Pie X pour les travailleurs engagés dans des associations interconfessionnelles, à savoir « qu'ils fussent exposés à adhérer peu à peu et presque sans s'en apercevoir à une sorte de christianisme vague et non défini que l'on appelle d'ordinaire interconfessionnel et qui se répand sous la fausse étiquette d'une foi chrétienne commune, alors que manifestement il n'est rien de plus contraire à la prédication de Jésus-Christ ». Et plus loin, il dit qu'on expose ou peut exposer ainsi l'intégrité de la foi chez les catholiques, leur fidèle observance des lois et préceptes de l'Eglise catholique.

C'est aussi, par exemple, ce qu'avaient redouté les évêques catholiques de la province de Birmingham, interdisant, il y a quelque dix ans, aux catholiques de prendre part à des Conférences économiques (*Copec*), tenues à Birmingham en avril 1924 (Cf. *Documentation catholique*, T. XI, col. 1246-1248).

C'est ce qui explique encore certaines mesures ou déclarations qui nous ont semblé parfois sévères[1].

1. Très dangereuse nous semble être, à différents points de vue, l'actuelle transformation des associations d'étudiants allemands, selon le standard national-socialiste.

D'après un appel publié le 31 janvier 1934 par les deux grandes associations d'étudiants catholiques allemands (Cartell Verband et Katholische Burschenschaft), il résulte que la limitation confessionnelle est supprimée. Les cercles adhérents sont obligés de recevoir comme membre tout étudiant allemand qui en fera la demande, quelle que soit sa confession.

L'Unitas Verband a même publié, fin février, à ce sujet la déclaration suivante : « En raison de l'interdiction des cercles d'étudiants confessionnels par le nouveau droit des étudiants, l'Unitas-Verband recevra dorénavant comme membre aussi des étudiants de confession protestante. En même temps, à côté de « l'éducation à la camaraderie », dans l'esprit du socialisme-national allemand, il considérera aussi à l'avenir comme une de ses tâches principales la formation et l'éducation religieuse des membres et ne recevra que les étudiants qui sont prêts à vivre d'après les préceptes religieux et moraux de leur église. La pratique en commun de la religion des membres catholiques aura lieu aussi à l'avenir. Le Führer de l'Unitas-Verband priera un théologien protestant estimé de le conseiller continuellement en vue de fixer les pratiques religieuses et les fêtes religieuses en commun pour les membres protestants de l'association...

Dans ces sortes de groupements hétéroclites, nous sommes invités d'abord à laisser sur le seuil ce que par un intolérable abus de langage, presque tout le monde aujourd'hui nomme, du bout des lèvres, « nos *opinions* religieuses », un peu comme au vestiaire de certains cercles huppés il est courtois de déposer ses opinions politiques. Alors, au lieu de garder fermement et de professer sans timidité, ainsi que le demandait le vénéré Pontife, les principes de la vie chrétienne, on en arrive quasi fatalement, prudence ou respect humain, à estomper, ou ce qui est plus grave, à effriter les contours de la doctrine, à la taire de façon continue, à en mésestimer soi-même la transcendance, la pureté, l'intégrité, la divine originalité. De moins en moins l'on fera cas des exigences et des appels surhumains de la loi chrétienne. On en vient à se dire : « Peut-être qu'après tout la vérité pure et intègre n'est pas tellement indispensable : la preuve c'est qu'il y a moyen de vivre et de faire du bien sans elle. »

Sans parler de ce choc en retour, déjà signalé : en venir à regarder de moins bon œil ceux de nos frères qui combattent sous des enseignes franchement catholiques.

L'Eglise nous rappelle ce devoir qui concerne tout catholique, aujourd'hui plus que jamais, « devoir qu'il faut remplir religieusement et inviolablement dans toutes les circonstances, tant de la vie privée que de la vie sociale et publique, de garder fermement et de professer sans timidité les principes de la vérité chrétienne enseignés par le magistère de l'Eglise catholique ».

b) Osmose fatale, en quelque sorte, avons-nous dit. Le simple fait d'agir côte à côte, avec des hommes qui ne partagent point ce que nous avons de plus précieux, de plus délicat aussi, notre idéal moral et social, notre foi et nos espérances (car c'est de ce trésor surtout qu'il est écrit : nous le portons dans des vases fragiles), constitue un permanent danger de contagion[1] Tout contact est un échange. Ces relations honnêtes, utiles et charmantes avec des gens vertueux, si distingués, mais privés de la vérité complète, nous amènent à partager leurs erreurs sur la foi, sur le fon-

« Les cercles de cette fédération ne s'appellent plus « catholiques » mais « chrétiens ».
Cf. *L'Etudiant Catholique* de mars 1934, p. 18.

1. Dans un mandement qui fit du bruit en son temps, l'évêque de Trèves, Mgr Korum avait défendu aux jeunes filles de son diocèse de fréquenter les écoles supérieures de jeunes filles, écoles d'Etat, par la raison que ces écoles étaient également accessibles aux élèves de religion protestante et israélite.

dement de la morale, sur tel ou tel dogme, sur certains points du droit naturel, propriété, contrats, mariage, origine du pouvoir, rapports du capital et du travail, éducation, rapports entre les peuples, sur le rôle et les droits de la sainte Eglise, etc... Les papes nous ont prémunis : il y va de la pureté et de l'intégrité de la foi ; il y va de la foi tout court. Il sert de peu de fanfaronner, comme on fait généralement : « A d'autres ! » Cette inconscience ne ferait qu'aggraver notre réceptivité pathologique et diminuerait avec la vigilance, cette force de résistance que Dieu n'accorde qu'aux humbles. Les exemples abondent des ruines que ces compromissions entraînent, et les plus apparentes ne sont pas toujours les plus navrantes.

c) Il peut se produire un effet plus pernicieux encore : l'évolution psychologique, assez subtile, des gens de cœur qui s'attellent à une conquête, à une réforme ardue. Rien ne lie si intimement les esprits et les cœurs, rien ne fusionne pensées et sentiments comme la passion d'une noble cause, qui nous dépasse, nous déborde et nous domine. Le jeu est commun ; dans la poursuite unanime se mêlent les souffles et bientôt les consciences. « Nul mouvement ne peut vivre sans un accord doctrinal, préalable ou stipulé. » L'unité se réalise, oui, mais au détriment de la vérité. L'accord se fait des volontés, des intelligences, mais aux dépens de la virginité de la foi.

Nous aurons occasion de rappeler que ce péril de la détérioration personnelle, de même que celui de fortifier une œuvre néfaste, est plus à craindre lorsque nous, catholiques, recrutés par ces organisations, n'y sont admis qu'à titre de simples matricules et d'hommes de troupes, manœuvrés, dirigés. Le péril serait moindre si les nôtres y tenaient un rôle directeur, de contrôle, d'impulsion. On trouvera cette distinction importante, étudiée avec une clairvoyance méritoire, dans les pages où, dès 1909[1], le R. P. Des coqs discutait la situation humiliée des catholiques au sein du mouvement néo-positiviste. L'un des inconvénients de l'*Action française*, abstraction faite de ses multiples erreurs de doctrine ou de conduite, consistait précisément dans cette sujétion des consciences catholiques à un impérieux principat, qui n'était pas si anodin. On sait de quelles déceptions devait être abreuvé, par la suite, notre optimisme des premières années.

A. DÉCOUT,
de l'Action populaire.

(*A suivre.*)

1. *Etudes* du 5 septembre 1909, pp. 593 et suiv., pp. 624 et suiv.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

(Fin.)

XIV. — M. Paul Gallay vient de publier une solide étude sur la langue et le style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance[1]. La lecture de cette étude ne tentera sans doute que les grammairiens, puisque c'est de grammaire et de rhétorique qu'il s'agit ici : avec la minutie qui s'impose en pareille circonstance, l'auteur étudie l'une après l'autre les particularités morphologiques et syntaxiques des lettres de saint Grégoire, puis il indique les caractères essentiels de son style. Tout cela est d'une lecture austère.

Il y a pourtant à glaner dans ces pages bourrées de listes, car le style de Grégoire trahit sa personnalité tout comme sa langue est l'expression de l'époque où il a vécu. Nous n'oublierons certes pas que ses lettres obéissent un peu trop aux préceptes des rhéteurs pour être pleinement naturelles et que sa langue, volontiers recherchée, n'est pas celle que parlaient, dans leur vie quotidienne, ses diocésains d'Arianze ou même de Constantinople. Pourtant, on peut souscrire aux conclusions prudentes de M. Gallay : « La langue de Grégoire, tout en étant très pure et classique dans l'ensemble, n'a pas cependant la recherche et l'artificiel qui auraient pu choquer ; elle n'est pas sans points de contact avec le langage courant de l'époque : ainsi elle n'a pas ce caractère trop archaïque qui aurait pu en rendre la lecture trop difficile à ses contemporains ; de temps en temps, Grégoire s'écarte même des règles

1. Paul Gallay, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze, d'après sa correspondance* ; in-8° de 112 pages, Paris, J. Monnier, 1933 ; 16 francs.

classiques pour admettre des expressions de la *Koinè*... Son style est une traduction de sa personnalité si belle, si élevée. Il ne pouvait donc manquer de séduire ses lecteurs. D'autre part, si saint Grégoire appartient à l'époque proprement classique de la littérature chrétienne, il n'en est pas moins vrai que ses écrits portent l'empreinte profonde de l'Orient et de sa psychologie religieuse. La preuve en est dans ce fait qu'il est impossible d'expliquer par exemple les images et leur abondance dans le style de saint Grégoire sans recourir aux habitudes de pensée et d'expression de la littérature orientale (p. 96). »

Mieux que nous n'aurions su le faire nous-mêmes, cette longue citation montre l'intérêt qui peut se dégager d'études austères comme celle de M. Gallay. Peut-on exprimer le vœu que les essais et les recherches de nos jeunes prêtres soient toujours suivis avec une agissante sympathie ?

XV. — Le R. P. HAUSHERR, S. J., est, on le sait, un spécialiste d'Evagre le Pontique, dont les œuvres n'ont plus guère de secret pour lui. Nous ne dirons pas qu'il a pris à tâche de réhabiliter la mémoire de cet auteur, que le concile de 553 a condamné en même temps qu'Origène et que Didyme. Du moins est-il assuré qu'il met en relief de la plus opportune manière l'influence de premier ordre qu'a exercée Evagre sur toute la spiritualité byzantine.

Parmi les livres qui ont été les plus lus et les plus utilisés par les auteurs spirituels de l'Orient, figure un traité *Sur la prière*, qui porte dans les manuscrits le nom de Nil, et que déjà Photius cite avec cette attribution. Par contre, la traditions syriaque fait de ce traité une œuvre d'Evagre le Pontique, et c'est elle qui a raison, comme vient de le démontrer le R. P. Hausherr dans une étude décisive[1].

Le savant historien se contente, si l'on peut employer cette formule, de nous donner une traduction nouvelle du traité *De oratione*, et, ce faisant, il rend service aux âmes pieuses qui désireraient connaître une des plus belles œuvres de la spiritualité grecque. Mais sa traduction est accompagnée d'un commentaire détaillé, dans lequel chaque formule et presque chaque mot sont expliqués par les écrits authentiques d'Evagre. De la sorte, nous

1. Irénée HAUSHERR, S. J., *Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil)*; traduction française et commentaire d'après les autres écrits d'Evagre. Extrait de la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XV, 1934, p. 34-93; 113-170, et tiré à part de 118 pages. Toulouse, 1934.

trouvons ici un travail presque complet, bien qu'il ne soit pas mis en forme sur la doctrine du Pontique. On comprend qu'il ne nous soit pas possible d'entrer dans les détails d'un examen qui dépasserait les limites d'une habituelle recension. Parmi tant d'excellentes formules que nous propose Evagre, retenons seulement celle-ci qui est caractéristique : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien (*De orat.*, 60). » Le vrai théologien, pour Evagre, n'est donc pas le philosophe qui spécule sur la Trinité, mais le mystique, arrivé par l'ascèse et la contemplation des créatures à la vision de Dieu. Notons encore que « la mystique d'Evagre n'est pas une mystique d'extase, comme celle de Denys. S'il y a ravissement et même extase, ce n'est pas une sortie de soi, un arrachement de l'intelligence aux limites de sa nature, mais au contraire, une rentrée en soi par le rejet de tout le non-intellectuel ; une mystique d'introversion, d'intellectualisation, on pourrait dire d'extase en dedans... En un mot, Evagre s'oppose à Denys, comme Platon à Plotin (p. 97, n. 1). »

Et cela est capital, parce que « en Orient, Denys est venu trop tard, lorsque déjà les spirituels y possédaient une doctrine définitivement organisée par Evagre et transmise à travers Climaque, Hésuchius, Maxime, Nicetas Stéthatos, jusqu'aux hésichastes chez les Byzantins ; par Piloxène de Malbboug, Isaac de Ninive, Jean-Bar-Kaldoun jusqu'à Bar-Hébraeus, chez les Syriens... C'est par Evagre que les grandes idées d'Origène et de Grégoire de Nysse sont descendues de leurs hauteurs inaccessibles à la portée des intelligences moyennes (p. 117-118). »

En nous faisant connaître la spiritualité d'Evagre, le P. Hausherr éclaire ainsi d'un jour nouveau toute l'histoire de la spiritualité byzantine. Qui sait si, par de telles études, nos frères séparés d'Orient ne nous apparaîtront pas très proches de nous ? Des travaux comme ceux du P. Hausherr sont de nature à écarter des malentendus : il faut demander au Bon Pasteur de les bénir.

XVI. — Saint Jean Chrysostome n'a rien d'un théoricien. Sa vie entière a été celle d'un homme d'action, sauf pendant les années très brèves qu'il a passées dans la solitude aux environs d'Antioche, et, si ses épreuves de santé suffisent à expliquer son retour dans le monde, il est permis de croire qu'il ne se serait pas résolu à y demeurer s'il ne s'était pas senti dès lors appelé à

l'apostolat. Ses ouvrages sont tous ou presque tous, des écrits de circonstance ; la plupart d'entre eux ont commencé par être parlés avant d'être écrits, et nous possédons encore bon nombre de ses sermons, tels qu'ils ont été recueillis par les tachygraphes, sans aucune retouche de sa part.

Dans ces conditions, on conçoit la difficulté qu'il y a à donner un exposé d'ensemble de la doctrine de saint Jean Chrysostome sur un point déterminé. M. Louis Meyer ne s'est cependant pas laissé arrêter par elle, et il a bien fait, puisque nous lui devons un beau travail sur la spiritualité du grand docteur[1]. Cet ouvrage fait partie de la série que, depuis plusieurs années déjà, des marianistes ont entreprises sous la direction de Mgr Kirsch et qui, inaugurée par la thèse de M. Martinez, sur l'ascétisme chrétien durant les trois premiers siècles, compte actuellement d'intéressantes études sur les ascètes égyptiens du IVe siècle et sur saint Basile. Il est permis de dire qu'il fait bonne figure dans la série et qu'il est peut-être le plus solide des travaux qu'elle renferme.

M. Meyer s'est fort bien rendu compte des obstacles qu'il avait à vaincre, et il n'a pas cherché à les dissimuler. On sait par exemple que, dès le début de leur prédication, les pélagiens, soucieux de se trouver des ancêtres et des garants, s'appuyaient sur certaines expressions de saint Jean Chrysostome pour le tirer à eux, et que saint Augustin fut obligé de défendre l'orthodoxie du grand orateur. M. Meyer, traitant des problèmes de la liberté et de la grâce, écrit fort à propos : « Le mouvement de la volonté ne préoccupe guère Chrysostome, si ce n'est qu'il en revendique avec force la spontanéité parfaite... Il ne considère pas les problèmes métaphysiques et théologiques que soulève la genèse de cet acte libre. Il parle en psychologue qui n'a conscience que du mouvement qui sort de lui et non de la motion qu'il reçoit. Il parle surtout en prédicateur soucieux de provoquer chez ses auditeurs l'effort personnel, d'autant plus qu'autour de lui ne manquent pas les prédicateurs de lâcheté et d'abandon qui justement s'inspirent de principes négateurs de la liberté (p. 117). » Cependant, saint Jean Chrysostome n'est ni pélagien, ni semi-pélagien ; il parle fréquemment de la nécessité de la grâce ; en particulier, il suppose une spéciale intervention de Dieu à deux moment capi-

1. Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne* (Études de théologie historique) ; in-8° de XXXVIII-389 pages ; Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1934.

taux de notre activité : avant notre décision pour illuminer notre intelligence et l'incliner à choisir le bien ; après notre décision pour fortifier notre volonté en lui permettant d'atteindre le terme surnaturel de son effort. Si, après cela, on relève chez lui quelques expressions insuffisantes, c'est qu'il parle en moraliste plutôt qu'en théologien ; c'est aussi qu'il n'a pas à sa disposition un vocabulaire précis et définitivement fixé, comme l'a été celui de l'Eglise au terme des controverses pélagiennes.

Nous avons insisté sur cet exemple parce que de récents travaux ont attiré l'attention sur cet aspect de la pensée de saint Jean Chrysostome. Il suffit de lire les pages que M. Meyer consacre à l'étude du problème de la grâce et de la liberté pour constater l'attention minutieuse qu'il apporte à ses analyses et le souci dont il fait preuve de ne jamais trahir la pensée de l'auteur.

Si maintenant nous voulons donner une idée plus précise de l'étude de M. Meyer, qu'il nous suffise d'en indiquer la marche générale. Aprs une introduction sur l'œuvre littéraire de saint Jean Chrysostome, l'historien rappelle ce que nous savons de la formation spirituelle qu'il reçut, surtout dans le milieu ascétique d'Antioche. Vient ensuite l'étude des différents aspects de sa doctrine : les fondements de la perfection chrétienne et les principes directeurs (foi, grâce baptismale, liberté) ; la croissance spirituelle : ses conditions, ses degrés et son terme ; l'idéal de la perfection chrétienne : la vie angélique, la ressemblance avec Dieu, l'imitation de Jésus-Christ ; l'appel à la perfection : l'état monastique, le sacerdoce, la perfection dans le monde ; l'enseignement de la perfection chrétienne : l'Ecriture Sainte, les exemples des saints, la direction spirituelle.

On entrevoit, par cette analyse rapide, la multitude des questions qu'aborde M. Meyer. On pourrait faire de longues remarques à propos de l'une ou de l'autre d'entre elles. Relevons seulement ce que dit l'historien de la position prise par saint Jean Chrysostime à l'égard des moines, dont quelques-uns seront parmi ses ennemis les plus acharnés. Le saint aime et admire profondément les moines, mais il les veut parfaits dans leur état et il ne croit pas qu'il suffise de quitter le monde et de se retirer au désert pour être un grand saint. Il est persuadé d'autre part que la charité est la plus haute des vertus, et il est conduit par là à orienter les moines vers l'apostolat : idée singulièrement

audacieuse et neuve à la fin du IVe siècle, mais idée féconde que les siècles suivants devaient appliquer et développer (pp. 249-267).

Signalons encore un texte de la dernière homélie sur l'épître à Philémon, auquel M. Meyer semble attacher une spéciale importance (pp. 341-343). L'historien voit dans ce texte une allusion, inaperçue jusqu'ici, à la confession et à l'absolution. Il ne semble pas qu'il y ait, dans les formules de saint Jean Chrysostome, autant de choses, et que l'auteur se contente de recommander aux fidèles la pratique des bonnes œuvres.

Nous ne saurions insister davantage sur le livre de M. Meyer, ni sur les réflexions qu'il suggère. Si difficile qu'il soit de faire entrer dans les cadres d'une étude didactique une personnalité aussi vivante que celle de saint Jean Chrysostome, il est permis de croire que M. Meyer n'a pas trahi son modèle. Son travail est de ceux qui s'imposent à l'attention, et bien d'autres que les spécialistes viendront y étudier la vie spirituelle sous la conduite du grand évêque de Constantinople.

XVII. — La *Bibliothèque patristique de spiritualité* vient de s'enrichir d'un nouveau volume, dû à l'activité toujours en éveil du docteur Denys GORCE. Celui-ci avait déjà publié un premier recueil de lettres spirituelles de saint Jérôme, afin de nous faire connaître la doctrine du solitaire de Bethléem. Le recueil qu'il nous donne aujourd'hui met devant nos yeux les exemples[1]. Ces exemples nous sont d'ailleurs presque familiers ; ce sont ceux des saintes femmes dont Jérôme a été le directeur et le maître, à qui il a enseigné en même temps l'exégèse des Livres saints et les voies de la perfection : Asella, Blésilla, Paulina, Fabiola, Paula, Marcella ; c'est aussi celui du jeune Népotien qui reste, à travers les siècles, dans l'auréole que lui a donnée son biographe, le modèle achevé des clercs. Nous relisons avec plaisir ces éloges funèbres, un peu trop parés peut-être à notre goût des fleurs de la rhétorique, mais qui font revivre à notre souvenir de si belles âmes, et si nous éprouvons quelque regret, c'est celui de voir le traducteur obligé, par le format de la collection, d'abréger ici ou là le texte original et de résumer les éloquents développements de saint Jérôme. On souhaiterait que sa traduction

1. Denys GORCE, *Lettres spirituelles de saint Jérôme* : II. *Les exemples* ; in-16 de 214 pages ; Paris, Gabalda, 1934.

amenât beaucoup de lecteurs aux œuvres mêmes du grand docteur.

XVIII. — La *Bibliothèque augustinienne* récemment créée par le R. P. Cayré vient de s'enrichir de deux nouveaux volumes, dus l'un à M. G. Combès : *La charité d'après saint Augustin*, l'autre à M. R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*. Nous ne pouvons que nous réjouir de voir saint Augustin toujours mieux étudié par des admirateurs aussi savants que le sont MM. Combès et Jolivet.

L'ouvrage de M. COMBÈS[1] ne vise pas à nous faire contempler le spectacle, si beau et si édifiant de la vie charitable du grand évêque d'Hippone. Ce sera, s'il plaît à Dieu, le thème d'un autre volume de la collection. Celui-ci a pour but de nous présenter une synthèse doctrinale des enseignements de saint Augustin et il comprend quatre parties qui s'appellent et se commandent les unes les autres.

« Nous exposons dans la première, écrit l'auteur, la recherche de Dieu par l'amour. C'est un étude des besoins impérieux de notre âme qui réclame éperdument, même en dehors des aspirations de la foi, un bonheur immuable et éternel.

« Nous analysons dans les trois autres, avec tous les détails qu'elles comportent, les trois obligations du précepte divin de la charité : l'amour de Dieu, l'amour de soi, l'amour du prochain (p. XIII sq.). »

A propos de l'amour de Dieu, M. Combès rappelle tout ce que représente Dieu pour saint Augustin : « Le Dieu que l'intelligence cherche avidement pour le voir et pour s'unir à lui n'est pas une lumière lointaine perdue dans les espaces infinis. Il est en nous, et notre esprit a beau connaître sa présence, c'est notre cœur qui la sent, comme c'est lui que donne une âme à la prière, qui égrène les notes du cantique intérieur et pousse les cris enthousiastes de la jubilation. Notre esprit s'immobilise et s'épanouit dans la contemplation de la beauté divine. Mais les flambées de l'amour éclairent ses vues, prolongent son regard et le pénètrent d'une indicible délectation. Il suit de cette constatation que la morale tout entière est commandée par la charité (p. 259). »

1. G. COMBÈS, *La charité d'après saint Augustin*. Préface de S. Exc. Mgr Cézérac, archevêque d'Albi; in-8° de XV-322 pages. Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 15 francs.

L'amour de soi comporte des devoirs envers le corps et envers l'âme. Nous ne nous étonnerons pas de voir saint Augustin se préoccuper de l'hygiène et de la santé : il a pour la beauté des corps une admiration qui rappelle celle des Grecs, et s'il recommande la mortification, ce n'est jamais aux dépens de la santé : « Il faut être fort pour soutenir le poids du devoir, se dépenser sans craindre la fatigue, soulager la faiblesse des autres sans ployer. Nous sommes tenus, pour nous et pour nos frères, à un service onéreux et nous ne pouvons l'assurer que si le corps met à la disposition de l'âme des énergies sans lacunes et sans défaillances (p. 143). »

Les chapitres consacrés à l'amour du prochain étudient successivemnt la charité dans la famille, la charité dans la cité, la charité à l'égard des pauvres, la charité envers les pécheurs, les condamnés, les hérétiques, la charité envers les ennemis. On lit ces chapitres avec une admiration croissante pour le grand évêque d'Hippone qui a su trouver dans son cœur les accents les plus émouvants afin de prêcher à tous ses fidèles les grands devoirs de l'amour.

Enfin l'ouvrage de M. Combès s'achève par un appendice où sont étudiées et redressées les déviations les plus importantes de la doctrine augustienne de l'amour : l'interprétation qu'en donne Baïus au sujet des vertus païennes : la thèse de Jansénius sur la délectation victorieuse ; les théories quiétistes sur le pur amour. Cet appendice est surtout destiné aux théologiens. Les autres feront bien de ne pas le négliger, car ils y trouveront d'importantes précisions et comprendront mieux les grandes leçons de saint Augustin après avoir écarté les erreurs de quelques-uns de ses mauvais interprètes.

XIX. — Sous ce titre, un peu mystérieux : *Dieu, soleil des esprits*, M. Régis Jolivet, doyen de la Faculté de philosophie de Lyon, étudie la doctrine augustinienne de l'illumination[1]. Ce travail avait déjà paru, il y a quelques années, dans le volume commémoratif du quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, édité par la *Revue de philosophie*. En le publiant à nouveau dans la *Bibliothèque augustinienne*, l'auteur n'a pas man-

1. Régis Jolivet, *Dieu soleil des esprits* ou la doctrine augustinienne de l'illumination (Bibliothèque augustinienne, 3) ; in-8° écu de XVIII-220 pages. Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 12 francs.

qué de le faire profiter des améliorations que lui ont suggérées ses propres réflexions et aussi toutes les études qui vont se multipliant chaque jour sur la doctrine de saint Augustin.

Le problème qui est ici posé est, en dernière analyse, celui de la connaissance. M. Jolivet examine, dans une première partie, le fait de l'illumination. Nous possédons des certitudes, sans lesquelles il nous serait impossible de vivre. Ces certitudes sont fondées sur l'existence de Dieu : « Connaître la vérité, c'est proprement être illuminé par la vérité. Celle-ci n'est pas notre œuvre. Elle est comme une lumière qui éclaire les objets intelligibles pour les rendre accessibles à l'esprit, comme le soleil éclaire les objets sensibles afin de les rendre perceptibles aux yeux du corps. Connaître, pour l'esprit, c'est la même chose que voir pour l'œil charnel. Les sens de l'âme sont comme les yeux de l'esprit, et les sciences ne sont certaines que de la même manière que sont visibles les objets que le soleil illumine de sa clarté. Or, ce soleil de l'esprit c'est Dieu lui-même (p. 43). »

La seconde partie de l'ouvrage de M. Jolivet s'efforce de décrire le mode de l'illumination. L'auteur étudie d'abord la vision en Dieu et résume ainsi la doctrine de saint Augustin à ce sujet : Nous ne pouvons avoir ici-bas aucune autre connaissance de Dieu que médiate et analogique. Nous connaissons Dieu par le moyen des idées comme nous connaissons le modèle par les images. Enfin, nous avons de Dieu une connaissance positive, plus élevée que des choses matérielles, parce que c'est par la lumière divine que nous connaissons même les choses matérielles (p. 74-77). Après quoi, nous pouvons montrer successivement le rôle des sens, le rôle de l'intelligence et le rôle de Dieu dans la connaissance. A plusieurs reprises, au cours de ces chapitres, M. Jolivet est amené à comparer les enseignements de saint Augustin à ceux de saint Thomas ; et sa conclusion porte en effet tout entière sur les rapports entre les deux doctrines : « Quelque effort qu'il fasse pour rejoindre saint Augustin, saint Thomas, en dépit des apparences qui pourraient parfois permettre de s'y tromper, maintient inébranlablement sa position, distincte de celle d'Augustin (p. 191). » Cette conclusion est des plus importantes : peut-être sera-t-elle discutée. On ne saurait nier du moins que M. Jolivet l'établisse sur des analyses fines et précises.

XX. — Le R. P. MERLIN appartient à l'ordre des ermites de saint Augustin qui, aujourd'hui, a presque disparu en France, puisqu'il n'y compte plus qu'une seule maison de trois religieux. Il voudrait faire connaître son ordre dans notre pays, afin de lui rendre quelque chose de son ancienne prospérité, et c'est pour cela qu'il vient de publier son intéressante brochure sur saint Augustin et la vie monastique[1].

Les premiers chapitres de cette étude traitent du rôle de l'idéal monastique dans la conversion de saint Augustin, de la retraite de Cassiciacum, première ébauche de la vie monastique, des monastères de Thagaste et d'Hippone. L'auteur réunit dans ces pages des renseignements déjà connus, mais dont le groupement ne laisse pas d'être intéressant.

La partie la plus personnelle du travail du R. P. Merlin est sans doute le chapitre consacré à l'étude de la *Regula ad servos Dei*. On sait que cette règle est en tout pareille à celle que saint Augustin a proposée à des religieuses, dans sa lettre 211, à l'exception de quelques passages secondaires. On admet généralement que cette lettre 211 seule est authentique et que la Règle aux serviteurs de Dieu en est une adaptation : dom Lambot a récemment montré que l'adaptation est d'ailleurs fort ancienne et qu'elle peut remonter au cinquième siècle. Le R. P. Merlin estime au contraire que c'est la *regula ad servos Dei* qui est authentique et qu'elle doit dater des premières années de l'épiscopat de saint Augustin. Plus tard seulement, on aurait adapté cette règle à l'usage des femmes et on l'aurait annexée à la lettre 211. Les érudits tiendront peut-être à reprendre l'examen du problème.

Vient ensuite une étude sur la conception augustinienne de la vie monastique, qui utilise les renseignements fournis par les divers ouvrages de l'évêque d'Hippone et qui sera lue avec intérêt. Les dernières pages du livre traitent de l'institution augustinienne à travers les âges. Naturellement, le R. P. Merlin s'efforce de montrer que les Ermites de saint Augustin sont les continuateurs légitimes, authentiques, des moines groupés jadis à Hippone autour du grand docteur, à qui ils se rattachent par l'intermédiaire des moines africains. Peut-être contestera-t-on

1. R. P. Nicolas MERLIN, *Saint Augustin et la vie monastique*. Etude historique et critique; in-8° de VIII-80 pages, Albi, Imprimerie des orphelins apprentis, 1933.

cette conclusion ; on sera du moins heureux de trouver ici une histoire abrégée des Augustins à travers les siècles.

XXI. — On discute depuis longtemps, et sans doute discutera-t-on longtemps encore, sur l'évolutionnisme, vrai ou prétendu, de saint Augustin. Le petit livre du Docteur NAAMÉ sur l'idée directrice[1] n'est pas fait pour nous apporter la solution du problème. A vrai dire, et bien qu'on ait cru devoir faire figurer son nom dans le sous-titre de l'ouvrage, saint Augustin n'apparaît ici qu'en passant. Quelques courtes pages lui sont consacrées, au terme desquelles l'auteur conclut simplement : « L'idée directrice est assurément implicite dans l'œuvre de saint Augustin (p. 55). » Les historiens de la pensée augustinienne pourront se dispenser de lire ce livre.

XXII. — Le R. P. SILVA-TAROUCA est un spécialiste des anciennes lettres des papes, à l'étude desquelles il a déjà consacré de nombreux travaux. Aussi sommes-nous à l'avance disposés à bien accueillir l'édition qu'il nous donne des lettres de saint Léon relatives à l'hérésie d'Eutychès[2].

Cette édition paraît dans une collection scolaire, celle des *Textes et documents*, publiée sous les auspices de l'Université grégorienne ; ce qui ne l'empêche pas d'être véritablement une édition critique. Heureux étudiants, pour qui les érudits ne craignent pas de multiplier les efforts ! Heureuse université, dont les maîtres s'occupent d'assurer les travaux de leurs élèves en mettant entre leurs mains des textes publiés avec un tel soin ! Dans son introduction, le R. P. Silva-Tarouca commence par nous rappeler qu'au temps où fut composé le *Liber Pontificalis*, il existait encore à la chancellerie romaine le registre des lettres de saint Léon. Des copies, plus ou moins complètes, de ce registre avaient été faites de bonne heure, sur l'ordre des papes eux-mêmes ; et, suivant le savant éditeur, nous possédons encore des manuscrits qui, à des titres divers, reproduisent ces copies au-

1. Docteur NAAMÉ, *L'idée directrice; l'évolutionnisme dans saint Augustin.* Introduction du docteur Ch. Fiessinger; in-16 de 112 pages, Paris, Vigot, 1934; 12 francs.

2. S. LEONIS MAGNI, *Epistulae contra Eutychis haeresin. Pars I Epistolae quae chalcedonensi concilio praemittuntur* (an. 449-451). Ad codicum fidem recensuit C. SILVO-TAROUCA, S. I. De clausularum ratione praefatus est F. DI CAPUA (Textus et documenta, Series theologica, 15). Romae, Universitas pontificia gregoriana.

thentiques ; qui, par suite, se présentent à nous avec une exceptionnelle autorité.

Nous avons de plus un excellent moyen de vérifier le texte des lettres de saint Léon, tel que le donnent les manuscrits : c'est l'examen des clausules. Peu d'écrivains en effet ont été aussi fidèles que saint Léon à observer les règles des clausules métriques, si bien qu'entre diverses leçons on peut être assuré que le texte authentique est celui qui obéit à ces règles. Un spécialiste en la matière, M. di Capua, a ajouté à l'introduction de l'éditeur une note détaillée et précise sur ces questions.

Les lettres qui figurent dans les présent recueil sont au nombre de quarante-deux : elles s'échelonnent entre le 18 mars 449, date de la première lettre de saint Léon à l'empereur Théodose au sujet d'Eutychès, et le 20 juillet 451, date à laquelle le pape adresse encore deux lettres à l'empereur Marcien et à l'impératrice Pulchérie relativement au concile que ceux-ci viennent de convoquer à Nicée et qui, en fait, va se tenir à Chalcédoine. Ces lettres ne sont pas inédites. Elles viennent même d'être l'objet d'une nouvelle publication dans la splendide collection des conciles œcuméniques de Schwartz. Mais le R. P. Silva-Tarouca les range dans un meilleur ordre en suivant de plus près la chronologie, au lieu de rester fidèle aux séries établies par les compilateurs des diverses collections, et il ne craint pas à l'occasion de s'écarter du texte de Schwartz pour se rapprocher des leçons fournies par les meilleurs manuscrits. On voit par là les services que ne manquera pas de rendre cette édition, surtout lorsqu'elle sera complétée par celle des lettres postérieures au concile de Chalcédoine.

XXIII. — Saint Cyrille d'Alexandrie est assurément l'un des plus grands parmi les Pères de l'Église : son activité théologique lui vaut une place à part et ses œuvres méritent d'être étudiées de près. Bien que l'on possède depuis longtemps une édition satisfaisante de ses écrits, celle de Pusey, et quelle qu'ait été l'importance de son rôle, il est curieux que bien peu de travailleurs songent à l'étudier. On multiplie les travaux sur des auteurs de peu d'intérêt, et il arrive que les plus grands, les plus illustres même des écrivains ecclésiastiques soient négligés. Saint Cyrille et Théodoret de Cyr[1] sont ainsi des exemples remarquables de l'oubli des hommes.

1. Théodoret de Cyr est actuellement l'objet des recherches de M. M.

Nous sommes d'autant plus heureux de pouvoir signaler aujourd'hui l'étude que Dom J. WOLF vient de consacrer à la doctrine du Saint-Esprit dans les œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie[1]. Sans doute, au temps de saint Cyrille, les controverses sur le Saint-Esprit étaient achevées, ou bien près de l'être. Tous les chrétiens, sauf de rares exceptions, admettaient la divinité de l'Esprit-Saint dans son sens le plus strict, et bien rares étaient les survivants du macédonianisme. Seule, la question de la procession du Saint-Esprit aurait pu se poser ; en fait, il n'y avait pas encore à son sujet les discussions qui devaient plus tard prendre tant d'importance. Cyrille nous apparaît donc ici comme un témoin de la foi.

Pourtant, et à cause de cela même, son témoignage mérite d'être recueilli. Il résume en quelque sorte tous les efforts antérieurs et synthétise la doctrine, telle qu'elle s'exprime en un moment de paix. Il connaît encore les pneumatomaques et cite des fragments de leurs ouvrages. Il est au courant de toute la littérature patristique et s'en inspire. Une monographie sur sa doctrine du Saint-Esprit ne peut manquer d'être bien accueillie.

L'étude de Dom Wolf se divise en trois parties d'inégale importance. La première partie, après avoir rappelé la place de saint Cyrille dans l'histoire des dogmes, étudie les ouvrages dans lesquels l'évêque d'Alexandrie a parlé de l'Esprit-Saint. L'auteur s'attache en particulier à démontrer l'authenticité des *Kephalaia* annexés au septième Dialogue sur la Sainte Trinité ; est-il permis de dire que sa démonstration ne semble pas entièrement décisive ?

Dans une seconde partie, Dom Wolf énumère les sources de la doctrine de saint Cyrille : son expérience personnelle, entendons par là les rapports qu'il a pu avoir avec les survivants attardés de l'hérésie pneumatomaque ou avec leurs adversaires, et plus encore son appartenance à l'Eglise ; les livres hérétiques qu'il a lus, les œuvres patristiques dont il a pris connaissance. On sait que saint Cyrille est un des premiers à avoir utilisé très large-

RICHARD, professeur aux Facultés catholiques de Lille, qui a déjà publié, sur lui, de très intéressants articles dans la *Revue Biblique* et dans la *Revue des Sciences religieuses*. Nous nous réjouissons très cordialement de ces travaux qui semblent les prémices d'une œuvre considérable.

1. Jean B. WOLF, *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam;* in-8° de VI-90 pages; Herbipoli, Mayr, 1934.

ment les témoignages des Pères dans la théologie : il est utile de faire le relevé aussi complet que possible de ses lectures.

La troisième partie de l'ouvrage est aussi la plus importante : elle est consacrée surtout à établir nettement les caractères de l'erreur pneumatomaque contre laquelle saint Cyrille a eu à lutter. Cette erreur a revêtu plusieurs formes. Tandis que pour les uns, le Saint-Esprit était simplement une créature, d'autres se contentaient de lui attribuer une nature intermédiaire entre Dieu et la création. L'étude de Dom Wolf est méthodiquement poursuivie. On s'aperçoit sans peine qu'elle devrait être complétée pour correspondre exactement à son titre. De fait, l'auteur nous abandonne avant d'avoir rappelé l'enseignement positif de saint Cyrille sur l'Esprit-Saint. Trouvera-t-il, au cours de sa vie de missionnaire dans l'Est Africain anglais, le temps de poursuivre le travail qu'il a si bien commencé ?

XXIV. — M. le chanoine J. Lebon poursuit, avec une persévérante patience, le travail d'édition et de traduction du grand ouvrage de Sévère d'Antioche *Contra Grammaticum*[1]. De cet ouvrage, on ne connaissait jusqu'à ces derniers temps que la troisième partie ; une heureuse découverte, comme on en fait encore quelquefois, surtout dans le domaine mal exploré des littératures orientales, vient de nous rendre des fragments très importants des deux premières parties. Lorsqu'on sait le rôle joué par Sévère d'Antioche dans les contraverses christologiques de la fin du ve siècle et du début du vi^e^, on conçoit l'intérêt d'une pareille trouvaille.

Le volume qui vient de paraître comprend la fin de la troisième partie du *Contra Grammaticum*, et son intérêt tient pour beaucoup au riche florilège patristique constitué par Sévère. Nous trouvons là un nouvel anneau pour l'histoire du florilège monophysite, et peu à peu nous parvenons à reconstituer toute l'argumentation patristique sur laquelle s'appuyaient les hérétiques. On sait d'ailleurs que ceux-ci s'opposaient surtout aux chalcédoniens par leur vocabulaire. Une des tâches les plus nécessaires sera, dès que les textes auront été publiés, une revision de l'histoire du monophysisme.

1. *Severi Antocheni liber contra impium Grammaticum*, orationis tertiae pars porterior interpretatus est I. Lebon (C.S.E.O., séries IV, tome VI) ; in-8° de 250 pages ; Louvain, 1933.

XXV. — Sous le nom de *Variae* (*epistolae*), on désigne un recueil de quatre cent soixante-dix documents publiés par Cassiodore entre 434 et 438. Ces documents, répartis en douze livres, sont soit des lettres officielles rédigées par Cassiodore au nom des rois goths dont il était le secrétaire, soit des formules de correspondance ou de nomination à divers fonctionnaires, soit des lettres écrites par Cassiodore lui-même, pendant qu'il remplissait la charge de préfet du prétoire. Une telle correspondance s'échelonne naturellement sur de nombreuses années : nous ne savons pas dans quelle mesure Cassiodore l'a reproduite avec fidélité lorsqu'il se décida à la publier. En tout cas, son caractère officiel lui donne une allure un peu rigide, un peu protocolaire, et si l'historien y trouve d'intéressants renseignements sur la vie administrative de l'Italie au temps de la domination gothique, le linguiste est obligé de faire quelques réserves au sujet du vocabulaire et du style qui ne répondent pas exactement aux conditions de la langue parlée ou même écrite en dehors du palais.

On comprend cependant que l'étude des *Variae* ait tenté un grammairien ; nous possédons en effet de ce recueil une bonne édition critique, tandis que les autres livres de Cassiodore attendent encore leur éditeur. Et, si artificiel qu'en soit le style, on trouvera dans les lettres les plus officielles le reflet de l'époque où elles ont été écrites.

M. Bernard H. Skahill vient donc de publier dans la collection d'études sur le latin du moyen âge et de la Renaissance, qui paraît sous le patronage de l'Université catholique d'Amérique, un important ouvrage sur la syntaxe des *Variae*[1]. On connaît le genre austère de ces études qui vont, se prolongeant pendant des pages et des pages remplies de références, de statistiqus, de listes impressionnantes et qui se ressemblent toutes. Après quelques pages d'introduction, on examine successivement la syntaxe du nom : genres et nombres, usage des différents cas ; la syntaxe des adjectifs et des adverbes ; celle du pronom, de la préposition, du verbe ; puis la syntaxe des propositions : coordination et subordination. Quelques rapides conclusions terminent l'ouvrage.

1. Bernard H. Skahill, *The syntax of the Variae of Cassiodorus* (*Studies in mediaeval and renaissance latin*, 3) ; in-8° de XXIV-274 pages ; Washington, The catholic university of America, 1934.

Dans le cas présent, M. Skahill rend hommage à Cassiodore Il se garde bien d'en faire un grand écrivain. Il reconnaît que sa syntaxe diffère sur bien des points de celle des auteurs de l'époque classique. Mais, ajoute-t-il, si nous réfléchissons qu'une période de plus de cinq cents ans sépare ces auteurs de l'écrivain des *Variae*, et que ce fut une période où se produisirent des changements sociaux, religieux, politiques de la plus haute importance dans le monde romain, nous pouvons être surpris que la langue latine reste encore, au temps de Cassiodore, si voisine de ce qu'elle était au temps de Cicéron. Dans l'ensemble, la syntaxe de Cassiodore est bien celle de la prose de l'époque classique (p. 259). Cette conclusion n'est pas sans intérêt. Mais il faut se rappeler que le latin écrit par Cassiodore et ses contemporains est sans doute fort éloigné du latin parlé et que celui-ci nous intéresserait bien davantage. De plus en plus, la littérature devient l'affaire exclusive des savants ; le peuple ne peut plus écrire la vieille langue classique.

XXVI. — Saint Grégoire le Grand est un des derniers parmi les Pères de l'Eglise latine. Il a vécu en un temps où la vieille civilisation achevait de se décomposer sous les coups de plus en plus violents que lui portaient les Barbares. Cependant, il a trouvé le temps d'écrire de nombreux ouvrages et sa langue révèle encore la persistance des meilleures traditions classiques. On comprend dès lors que l'étude de cette langue puisse mériter une particulière attention[1].

M. James F. O'Donnell a consacré une étude approfondie au vocabulaire des lettres de saint Grégoire le Grand. Sans doute, s'il s'est arrêté à l'étude de ces lettres, c'est parce que nous en possédons une bonne édition qui a paru dans les *Monumenta Germaniae historica*, tandis que ce n'est pas le cas pour les autres écrits de saint Grégoire. Il faut peut-être regretter ce choix. Les *Dialogues* nous auraient offert un champ de recherches plus curieux, parce que leur langue est plus naturelle : les lettres ont quelque chose de rigide et d'officiel et sans doute un certain nombre d'entre elles ont été rédigées par la curie ; au contraire les *Dialogues* sont faits pour l'éducation du peuple fiddèle et ils

1. James F. O'Donnell, *The vocabulary of the letters of saint Gregory the Great*. A study in late latin lexicography (*Studies in mediaeval and renaissance latin*, 2) in-8° de xx-212 pages; Washington, the catholic university of America, 1934.

sont écrits dans son style, avec une simplicité qui en fait le charme. Remarquons toutefois que nous possédions déjà, sous la signature de Sœur M. Borromeo Dunn, une bonne étude sur le style des Lettres de saint Grégoire le Grand : le travail de M. O'Donnell complète cette étude et nous met à même de nous rendre pleinement compte de la valeur littéraire de cette correspondance.

Après un minutieux examen du vocabulaire des lettres de saint Grégoire, M. O'Donnel conclut ainsi : « Saint Grégoire n'était pas un novateur, et très peu de mots, s'il y en a, ont été forgés par lui ; il emploie avec une grande liberté des mots courants ; il est familier avec la langue du droit romain ; dans son usage des mots abstraits, des mots composés, des termes sonores, des titres honorifiques, il se contente de réfléchir les coutumes et les tendances de son époque. Il se laisse guider uniquement par des considérations pratiques dans le choix des expressions et des formules et ne s'embarrasse pas des règles de la rhétorique (p. 196). » Ces remarques sont intéressantes : elles nous permettent de mieux apprécier le génie organisateur du grand pape.

XXVII. — Le centenaire du mouvement d'Oxford a donné à M. Denys Gorce l'occasion de publier un charmant opuscule sur Newman et les Pères[1]. Nous n'avons pas ici à nous étendre sur ce travail que l'auteur a rédigé avec tendresse. Mais nous devons le signaler et le recommander sans réserve. Après avoir voici quelque trente ans, enthousiasmé notre jeunesse, Newman est de nouveau oublié, presque inconnu. Il est bon que, de temps à autre tout au moins, nous soient rappelés son ardeur à l'étude, son amour pour l'antiquité chrétienne, sa dévotion aux Pères de l'Eglise et le lent voyage qu'il fit en leur compagnie pour arriver enfin à la bienheureuse vision de la paix.

Dijon.

Gustave Bardy.

1. Denys Gorce, *Newman et les Pères, sources de sa conversion et de sa vie intérieure;* in-16 de 117 pages; Juvisy, Les Editions du Cerf, 1934.

Chronique d'Ethnologie

I. Frank H. Hankins, professeur à l'Université de Northampton : *La Race dans la civilisation ;* une critique de la doctrine nordique, préface du Dr. George Montandon. Payot, 1935.

Georges Poisson, ancien président de la Société préhistorique française : *Les Aryens*, étude linguistique, ethnologique et préhistorique. Payot, 1934.

Dr. René Martial, chargé de cours d'immigration à l'Institut d'hygiène : *La Race française*, Mercure de France, 1934.

Georges Lakhovsky : *Le Racisme et l'orchestre universel.* Alcan, 1934.

II. A. M. Hocart, ancien commissaire archéologique à Ceylan : *Les progrès de l'homme.* Payot, 1935, préface du Dr Montandon.

Lord Raglan, président de la section d'anthropologie de l'Association britannique pour l'avancement des sciences : *Le tabou de l'inceste*, traduit de l'anglais par L. Rambert. Payot, 1935.

Erwin Rohde : *Psyché*, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité ; édition française, par A. Reymond. Payot, 1928.

III. Dr. George Montandon, professeur d'ethnologie à l'Ecole d'anthropologie : l'*Ologénèse culturelle.* Traité d'ethnologie culturelle. Payot, 1934.

IV. C. Tastevin, professeur à l'Institut catholique : *Les idées religieuses des Africains.* Société de Géographie, 1934.

De nombreux travaux concernant l'origine et l'évolution des Races, l'Anthropologie et l'Ethnologie culturelle ont paru au cours de cette année. Nous nous proposons dans cette chronique de rendre compte des plus significatifs. Pour la clarté de notre exposé, nous examinerons successivement : 1° les ouvrages qui

exposent ou discutent les théories concernant les Races ; 2° ceux qui relèvent de l'Anthropologie classique ; 3° l'important travail du Dr Montandon sur l'Ethnologie culturelle ; 4° enfin nous signalerons quelques travaux de missionnaires.

I

La question des Races et de leur origine reste une de celles qui préoccupent les ethnographes. A vrai dire, l'usage extra scientifique que certain dictateur a fait de la race Aryenne n'y est pas étranger. Frank Hankins, professeur de sociologie à l'Université de Northampton, examine les rapports de la Race et de la civilisation. Sur ce point, il rencontre les théoriciens qui font de la race nordique une race privilégiée, et l'exposé et les citations qu'il donne de l'*Essai sur l'inégalité des Races* de Gobineau et de divers ouvrages inspirés de cette doctrine, nous paraît d'actualité. Les races sont inégales. Une race, la race Aryenne est supérieure à toutes les autres ; tel est le fond des doctrines répandues sous le nom de Gobineau en Allemagne. La question que soulève le Dr H. n'est autre que l'inégalité des races elle-même. Existe-t-il des races supérieures à d'autres ?... Il faudrait d'abord définir la Race. L'effort que font les divers peuples pour expliquer par elle leur supériorité et leur succès, n'est certes pas nouveau. Les origines du mythe arien remontent au XVIIIe siècle ; les philologues ont dans sa création leur part de responsabilité. Tour à tour on a cherché dans les racines communes des diverses langues l'origine des Aryens, cette Race d'hommes, grands, blonds, dolichocéphales, vivant en Europe centrale entre la mer du Nord et les montagnes de l'Oural selon Huxley. Cependant en 1876, Hartman déclarait que les Aryens étaient « une invention de professeurs » et en 1889, Virchow écrivait : « L'Aryen type, postulé par la théorie, n'a jamais été découvert. » Au fond l'aryanisme, le teutonisme, le celtisme, l'anglo-saxonisme et le nordisme ne sont que des variations d'une même théorie ; à savoir, qu'il a existé dans le passé, une branche de la famille humaine, si nettement supérieure à toutes les autres que c'est à elle seule que revient l'honneur d'avoir créé et maintenu les différentes civilisations (p. 42). La difficulté est justement de discerner cette race supérieure et d'en trouver l'origine, dans la complexité de la préhistoire, de la linguistique et de l'ethnologie au cours d'un nombre important de millénaires !

Les tenants de la supériorité d'un race se réclament de Gobineau (1816-1882). Son *Essai sur l'inégalité des Races* (1853-1855, 4 volumes) proclame la supériorité d'une seule race. Toute la civilisation n'appartient qu'à un seul germe, à une seule famille. Les générations déclinent par des adultérations qui affectent la qualité du sang. La race aryenne, dont les Allemands sont les représentants modernes les plus purs, est la race suprême ; les autres ont subi des mélanges (le sémite est un mélange de blanc et de noir ; le celtique, de jaune et de blanc. La race blanche possédait à l'origine le monopole). Les Aryens dans l'antiquité sont les Aryas de l'Inde, les Iraniens, les Hellènes, les Sarmates, ancêtres des Allemands. La culture européenne provient des races germaniques. « Là où l'élément germanique n'a pas pénétré, il n'y a pas de civilisation à notre manière », écrit imperturbablement Gobineau (p. 93). Le professeur Hankins énumère les postulats sur lesquels repose une telle théorie : caractères raciaux, hérédité, différences des races, pureté des conquérants, etc., etc. Peut-être n'est-il pas bien nécessaire de discuter une théorie aussi peu appuyée sur des données scientifiques... Nous n'insisterons pas, mais Gobineau a une place, sinon dans la science, du moins dans l'histoire des idées ; Nietzsche encore plus que Wagner est son disciple selon M. Ernest Seillière et il a eu, même en France, des partisans. F. H. pense d'ailleurs que dans l'étonnante crise d'exaltation et d'arrogance qui traversa l'Allemagne avant la grande guerre, les philosophies de Kant, Lessing, Herder, Fichte et Hegel ont eu aussi leur part d'influence. Quoi qu'il en soit, en 1899, Houston-Stewart Chamberlain, né en Angleterre, qui devint un disciple enthousiaste de Wagner dont il épousa la fille, donna divers travaux sur *les Fondements du monde moderne* à la *Gobineau Vereinigung*, où il se manifeste un apôtre de l'Aryanisme. « C'est une habile synthèse du Schopenhaüérisme et du Gobinisme. Elle eut une puissante action sur les cerveaux allemands pour les confirmer dans leur pangermanisme théorique. Elle ouvrit même la voie à des affirmations encore plus téméraires et brutales sur l'alliance mystique étroite qui existerait entre les Germains du temps présent et la divinité qui préside au progrès de l'espèce humaine » (Seillière). On devine quel panégyrique s'établit, dans cette conception, de l'esprit, des qualités et des droits germaniques. Woltmann, après lui, annexera à la race germanique tous les grands hommes : Dante, Raphaël, Michel-

Ange, Schakespeare ; Jules César, Alexandre le Grand, Napoléon ! cela va sans dire, et, même, Voltaire, Diderot, Gounod (Arwid (Arouet), Tiethroth, Gundiwad) ! En mentionnant ces ridicules excès, nous n'avons d'autre intention que de faire remarquer que la mystique allemande, telle qu'elle existe chez divers écrivains d'avant guerre, pourrait être rapprochée des doctrines de l'Allemagne du Führer[1].

L'ouvrage du prof. Hankins contient certes d'autres remarques suggestives sur l'inégalité des races ; nous en retiendrons surtout l'impossibilité de partir d'une notion de pureté de race et de son hérédité, pour établir une supériorité de civilisation.

Les Aryens, de M. Georges Poisson, sont une large contribution à l'étude de la Race dont nous notions l'actualité. Chargé pendant l'année 1931-1932 de suppléer le professeur d'ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie de Paris, l'ancien président de la Société préhistorique de France nous donne dans ce livre l'essentiel de son cours. Dans un chapitre d'introduction, après avoir précisé le sens conventionnel du mot Aryen (« il désigne les peuples parlant les langues indo-européennes, tels qu'ils se présentent à nos yeux, sans distinction dans leur composition raciale ») (p. 10), il indique l'état de la question aryenne et son historique et enfin la méthode d'investigation qui lui paraît la meilleure, méthode qui s'appuie à la fois sur la Linguistique, l'Ethnologie et la Préhistoire. Il convient donc de définir les caractères d'un groupe ethnique, d'en rechercher les traces et l'origine à travers l'histoire et la préhistoire. Tout d'abord il faut déterminer les caractères qui constituent la personnalité et l'originalité du groupe aryen, « ces caractéristiques sont en fait purement linguistiques » (p. 28). Suivent quelques notes historiques sur la linguistique indo-européenne et un essai de leur classification. Retenons ce qui concerne les langues germaniques, « elles sont les plus aberrantes du type indo-européen primitif et n'appartiennent pas au groupe ethnique qui a le premier élaboré la langue originelle ».

Les races qui peuvent être discernées dans le groupe aryen en Europe sont au nombre de trois, d'après les principaux ethnographes (Ripley, Deniker, Haddon) : race teutonique, race alpine

1. Et de son attitude envers le christianisme. Cf. dans les *Etudes*, 20 avril 1935, l'article suggestif de Robert d'Harcourt sur le *Destin des catholiques d'Allemagne*.
Sur S. Chamberlain, cf. *Revue de Paris*, 1er mai 1935, Robert Dreyfus.

et race méditerranéenne. Remontant dans la préhistoire, on peut découvrir l'origine des méditerranéens (rattachés au grand ensemble des peuples Cymotriques dolichocéphales qui s'étend dans le sud de l'Asie et le nord de l'Afrique). Ils sont venus d'Afrique en Europe, au paléolithique supérieur et leur présence se traduit, archéologiquement, par l'extension d'une industrie à petits silex, l'ensevelissement des cadavres en position accroupie, la décoration des poteries au moyen d'incisions. Cette civilisation s'est avancée en Europe à l'époque mésolithique et s'y est mêlée aux survivances de l'âge paléolithique.

C'est au mésolithique qu'apparaîtraient les brachycéphales (les alpins) de l'Asie centrale : ils ont la pratique d'immigrants, se défendant contre les ennemis, soit par l'emploi des palafittes (cités lacustres), soit par des camps ou enceintes fortifiées généralement établies sur les hauteurs ; ils utilisent des haches polies en pierre dure et une céramique à surface lisse.

La race nordique « aurait pour origine l'Asie, et se serait introduite en Europe en deux vagues successives, l'une avec dolichocéphalie atténuée par des mélanges sibériens et présentant des caractères finnois, l'autre avec une dolichocéphalie accentuée par des mélanges paléolithiques et méditerranéens » (p. 67).

C'est dans le mélange de ces trois races que se créera la famille aryenne, sans qu'on puisse déterminer quelle est celle qui joua le rôle principal dans cette formation.

M. Georges Poisson examine ensuite quel était l'état de l'Europe préhistorique à diverses époques afin de marquer le développement de la civilisation. Utilisant les précieux travaux de M. Goury, il note que vers 2500 avant notre ère, trois grandes zones de culture coupaient l'Europe de l'Est à l'Ouest, avec points de convergence en France. La civilisation de la zone méditerranéenne se manifeste en Crète qui pendant la période néolithique semble avoir subi des influences africaines, puis des influences anatoliennes, caractérisées par diverses industries. Vers 2400 la civilisation Minoenne est en possession du cuivre : poignards triangulaires, haches perforées ; la poterie faite au tour se caractérise par une décoration géométrique sur fond clair, etc. Après avoir examiné la civilisation de la Grèce, de la Sicile et de l'Italie et de l'Ibérie à cette même époque, M. P. en vient à la Civilisation de la zone centrale. C'est en France que se fait la liaison entre la culture alpine et la culture méditerranéenne ; trois aires

de civilisation se rencontrent en France à cette époque : la civilisation des cavernes, du sud de la France ; celle du silex, qui se relie à la zone nordique ; la civilisation lacustre (Goury). Le bassin du Danube comporte différents groupes : de Moravie, du Rhin, etc. En Europe orientale, une céramique peinte caractérise une civilisation qui se mêle aux danubiens. Enfin le peuple sibérien émigrant vers l'ouest, se serait mélangé dans les steppes aux survivants paléolithiques et constituerait le premier élément de la famille aryenne. La civilisation de la zone du nord est mégalithique et se retrouve particulièrement en Danemark.

Un mouvement de peuples dont la cause paraît être une modification du climat en Asie et en Europe se serait manifesté vers 2500 en Europe centrale, en Thessalie, en Europe septentrionale. « J'estime, écrit M. Poisson, qu'il est possible d'y voir la première étape de l'aryanisation de l'Allemagne par des influences et une immigration venues du sud de la Russie. »

C'est à l'âge du cuivre (2300-2100 avant J.-C.) que se forme le groupe proto-aryen. Le cuivre proviendrait de Mésopotamie et d'Egypte. On divise cette civilisation en deux courants : le courant méditerranéen, le courant continental, en Europe centrale, ou groupe aryen. Ce dernier constitue une vaste zone de civilisation unifiée par certains traits communs. Elle s'étend sur presque toute l'Europe, sauf à l'Ouest des Alpes et dans le bassin de la Méditerranée. Le bronze (2100-1900) venu sans doute du Caucase se répand en Méditerranée orientale et occidentale, en France, en Europe centrale. Des invasions hittites en Asie mineure sont contemporaines, d'autres invasions, en Grèce, en Grande-Bretagne, en France et produisent une expansion générale du groupe aryen. Le bel âge du bronze (1600-1400) donne aux peuples du nord un développement important : c'est la civilisation caractérisée par les tumulus dont on trouve des traces en France dans l'Est, dans le Centre et jusque dans la Charente et les Cévennes. Cette civilisation coïncide avec celle des Terramares (constructions qui représentent des palafittes établis en terre ferme). On a émis l'hypothèse que la première installation des Romains sur le mont Palatin : la *Roma quadrata* était primitivement une terramare ; le nom Palatin dériverait de *pala*, pieu ; les pontifes seraient primitivement des faiseurs de plateformes (p. 200). C'est vers 900 que l'usage du fer, déjà régnant en Grèce et en Italie, s'étend dans la plus grande partie de l'Europe.

Après 500 apparaît la civilisation dite de la Tène, ou du second âge du fer, dont le centre d'origine est au sud-ouest de l'Allemagne et sur le cours du Rhin. Elle subit des influences italiques et grecques et, très prospère, se répand en Gaule dans la région de la Marne, en Suisse : c'est la civilisation des Celtes. Quant aux Slaves, leur existence n'est établie d'une façon distincte qu'au VIe siècle de notre ère.

Dans ce travail, dont la complexité déconcerte, la préhistoire et la protohistoire sont surtout mises à contribution et leurs indications parfois rudimentaires, souvent nettes aident à saisir, à déterminer les races et leurs migrations. Du moins les connaissances actuellement en notre possession dans ces divers domaines servent à établir ces tracés. La conclusion du savant professeur rejoint celle de Hankins. « Tous les peuples de la famille aryenne se sont formés du mélange des mêmes éléments raciaux primitifs et aucun ne peut se targuer d'une pureté plus grande, du reste indéfinissable » (p. 253).

C'est dans un tout autre domaine que s'exerce le Dr René Martial. Avec lui nous abordons la *Race française* à l'époque historique. La création de nos campagnes remonterait aux Ligures ; il reste encore des traces de leur disposition du sol, de leurs chemins en divers endroits. Ils s'établissaient dans les clairières, créaient des villages, vivant sédentaires, d'un tempérament patient, tenace, de taille médiocre, nerveux et solides. Les Celtes au VIe siècle avant J.-C. viennent du Nord, s'installant en Belgique, descendent jusqu'en Alverne ; ce peuple aventureux se mêle aux Ligures. Avec les Romains paraît le troisième peuple fondateur de l'ethnie française : on lui attribue l'esprit d'organisation, politique et législatif et son influence sur la langue et la civilisation fut une imprégnation profonde. A cette race se sont joints des apports barbares germaniques, sous trois formes : le colonat, l'état militaire et l'esclavage. Le mélange des populations germano-franques avec les populations gallo-romaines s'est fait par assimilation dans le cadre romain. L'auteur rappelle les apports qu'ont donnés à la race les Arabes, les Normands lors des invasions, puis les Danois. Il rappelle aussi les dépopulations causées par les guerres et les épidémies ; l'influence des mercenaires de guerre, l'expansion de la race par la colonisation, enfin il note les causes et les caractères nouveaux de l'immigration. Dans une troisième partie, après avoir décrit ce qu'il appelle la greffe inter-

raciale et esquissé une définition de la race, « l'ensemble d'une population dont les caractères psychologiques latents ou manifestes et les traits anthropo-biologiques constituent, dans le temps, une unité distincte », le Dr Martial s'essaie à résoudre la crise de la dépopulation française. Il faut encourager la natalité, choisir les immigrants, les former et les adapter, favoriser la vie rurale. Ce sont certes d'excellents conseils et il est à souhaiter qu'ils soient entendus des autorités de l'Etat. Ce simple aperçu, s'il ne donne pas les détails de ce travail sur la Race française, pourra du moins indiquer à nos lecteurs dans quel esprit historique au sens large et constructif l'ouvrage a été conçu.

Georges Lakhovsky dans *le Racisme* jette un cri d'alarme contre les doctrines racistes qui envahissent l'Europe. Le développement de toutes les races dépendrait selon lui de la nature géologique du sol et un sélectionnisme excessif produirait la dégénérescence des peuples. L'Allemagne dans ce système devrait disparaître ! Ce plaidoyer en faveur des juifs n'est pas sans éloquence émue. Puisse-t-il convertir les Hittlériens !

II

Nous abordons divers travaux qui relèvent plutôt de l'anthropologie classique. Leur méthode commune consiste à traiter les faits ethnologiques par comparaison de similitude, mais sans rechercher habituellement des traces de dépendance, ni de priorité historique ; toutes les coutumes similaires étant censées nées du même esprit humain, dans des circonstances analogues, M. A. M. Hocart, ancien commissaire archéologique à Ceylan, professeur adjoint de sociologie au Caire, est un ethnologue qui a connu de près les indigènes des îles de Samoa et de Tonga, ceux de l'archipel Fidjy ; enfin, il a pris contact avec ceux de l'Inde. Le travail qu'il présente, préfacé par le Dr Montandon, concerne *les progrès de l'homme* en général. Les principaux chapitres nous éclaireront sur la conception du progrès qui s'y affirme. Le premier concerne le corps : caractères physiques, structure, indices céphaliques, etc. Puis vient l'esprit, considéré du dehors. La tradition y est marquée comme une nécessité humaine (l'observation est juste). M. H. examine ensuite la technique humaine et ses inventions d'instruments frappants, de poignées, leviers, roue,

etc., en s'efforçant d'en indiquer l'origine psychologique et autant que possible préhistorique. Voici enfin l'architecture, l'habillement, la nourriture, le feu. Le chapitre sur la *Recherche de la vie* pourrait être intitulé : Religion et Magie. Comme dans le chapitre sur les *Sacrements*, l'auteur fait un examen comparatif des divers rites, dans les religions, sans trop analyser leur contenu ni leur origine historique, il accepte des explications psychologiques et des définitions que nous connaissons trop pour les avoir rencontrées dans les ouvrages de Tylor et de tant d'autres... et qui nous paraissent bien loin du réel et de la science vraie...

Nous signalerons, seulement pour mémoire, l'ouvrage de Lord Raglan, président de la section d'anthropologie de l'Association britannique pour l'avancement des sciences, sur *Le Tabou de l'Inceste*. Il relève de la méthode anthropologique. Le crime de Jocaste sert de cadre à une recherche sur les tabous sexuels, leur origine. L'explication qu'accepte l'auteur en ce qui concerne l'inceste est la suivante. Le tabou de l'inceste sous les nombreuses formes incompatibles et même contradictoires où il se rencontre serait « le résultat de compromis à différents degrés entre une ancienne conception magique selon laquelle il est dangereux pour un homme d'avoir commerce avec une femme qui habite du même côté d'un cours d'eau et une croyance religieuse plus récente mais pourtant ancienne, qui veut que pour assurer sa survivance après la mort, il faut qu'un homme épouse sa sœur » (209).

La traduction de *Psyché* d'Erwin Rohde, par Auguste Reymond, date de ces années dernières ; par sa solidité, son érudition, ses observations pénétrantes, elle se présente comme une excellente contribution à l'histoire du culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité. Le texte allemand était de difficile lecture, par la qualité même de son style, ce qui rend précieuse cette traduction. A vrai dire, les données ethnographiques sur la Grèce, sa religion, ses conceptions philosophiques, ne nous sont pas inconnues et nous possédons en France d'excellents travaux sur les divers problèmes qui se trouvent examinés dans Psyché. Mais dans ce dernier ouvrage, l'assemblage des textes littéraires de façon comparative, le rapprochement avec d'autres textes peuvent rendre de grands services aux historiens, aux littérateurs et même aux philosophes. Les chapitres premier et second traitent de l'Ame dans les poèmes homériques, du culte rendu aux âmes, de l'enlèvement des îles des Bienheureux. Partant de

ce passé primitif, l'auteur suit la pensée grecque dans les autres monuments de la littérature, y découvre les dieux des cavernes, les héros, le culte des dieux chtoniens, etc. Les chapitres sur les mystères sont d'une rare pénétration. On sait que, chez les Grecs, la persistance de la vie de l'âme est liée au culte et au souvenir des survivants. Les dieux seuls sont immortels et les héros leur sont assimilés. Une mystique qui vint réunir l'âme humaine avec les dieux apparaît d'abord dans les doctrines d'une secte qui célébrait le culte de Dionysos venu de Thrace. Sans diminuer le culte d'Apollon, ni sa mantique, ni le culte officiel des états grecs, les sibylles et les bacchides font figure de prophètes extatiques : ils purifient des souillures, guérissent des maladies (l'amphidromie serait une de ces purifications), écartent les êtres malfaisants. Les orphiques ont une doctrine plus nettement déterminée : leurs théogonies décrivaient la naissance et le développement du monde. Ces figures divines sortant l'une de l'autre ne sont plus guère souvent que des idées personnifiées, mais l'enveloppe mystique y demeure : Dionysos-Zagreus mis en pièces par les Titans, qui eux-mêmes sont anéantis par Zeus et dont la cendre donne naissance à la race humaine ; telle est l'origine des hommes. Pour ces derniers, c'est la roue des transmigrations qui, désespérément, répète les vies déjà vécues ! Comment sortir de ce cercle de misère ? Dionysos apportera le secours. Les orphiques s'imposent une sorte d'ascétisme non moral, mais physique. Ils subissent une initiation ; quand ils meurent, Hermès conduit leur âme immortelle dans les enfers, séjour des âmes éternellement libres et ils y vivent d'une vie divine. Nous n'insiterons pas sur la doctrine des philosophes. Mais nous ne pouvons pas ne pas noter le beau chapitre de Rohde sur *les derniers temps de l'Hellénisme* qu'a repris le P. Festugière dans son ouvrage sur l'*Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, particulièrement en ce qui concerne les croyances populaires. Le royaume des âmes (parfois ayant passé par un tribunal) est souvent l'Hadès. Une espérance se fait jour qu'on peut, par le secours particulier d'un dieu (comme Perséphone, avec Hermès) entrer dans un royaume de ravissement et de pureté. Cette assimilation à Dieu se retrouve surtout chez les philosophes néoplatoniciens, mais quelle différence avec la religion chrétienne ! Chez les Grecs en effet, suivant la remarque de Rohde : « Le divin ne descend pas ; l'homme doit tendre à la

hauteur divine, si éloignée qu'elle soit, pour s'unir à l'un, au-dessus de toute multiplicité[1] » (p. 593).

L'ouvrage malgré sa pénétrante érudition donne peu de place au christianisme dans ses comparaisons, bien que les positions de l'auteur puissent s'y rapporter. Dans le volume *Le génie grec dans la Religion*, de Gernet et A. Boulanger, qui est conçu d'une façon plus conforme à la méthode ethnologique, plus dégagée par conséquent des explications strictement littéraires et comparatives, les rapports de l'hellénisme et du christianisme sont marqués de la façon suivante. « Les religions de l'époque hellénistique ont préparé un public apte à accueillir ses dogmes aussi bien que ses rites et sa morale... Mais il est deux points qu'il importe de mettre en lumière : d'abord en face de la religion grecque, telle qu'elle apparaît au premier siècle de notre ère, le christianisme reste pour nous quelque chose de spécifique. Des deux principes caractéristiques du christianisme paulinien : valeur expiatoire de la passion du Christ, justification par la foi, c'est en vain qu'on chercherait l'équivalent dans le monde hellénique. D'autre part, ce qui dans la religion hellénique pourrait donner matière à une comparaison avec le christianisme : subordination de la vie terrestre aux espoirs fondés sur l'au-delà, foi en la résurrection d'un dieu conçu comme un sauveur universel, sentiment de la paternité divine et de la fraternité de tous les hommes, rien de tout cela n'est spécifiquement hellénique et n'a jamais été incorporé au culte officiel. En outre, pour partie, ces principes relèvent d'une spéculation philosophique distincte de la religion... Le christianisme a bénéficié de toute l'évolution des trois derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne, sans être le résultat de cette évolution » (p. 516-517).

III

Le Dr Montandon, professeur à l'Ecole d'Anthropologie, dont nous avons signalé le beau travail sur les *Races* l'an dernier, a publié un vrai *traité d'Ethnologie culturelle* dont l'importance nous paraît digne d'être notée. C'est, à notre connaissance, le seul travail français (indépendamment des traductions du P. Schmidt et des exposés de la théorie de Graebner[2]) qui, partant

1. Cf. sur ce point le P. Festugières, p. 40-41, *op. cit.*
2. Nous l'avons exposée dans des Conférences faites à l'Institut catholique en 1920 et publiées chez Bloud et Gay, *L'ethnologie religieuse.*

de l'existence des Cycles culturels, s'efforce de retracer le développement, ou du moins, l'aire et parfois la plus ou moins grande primitivité des diverses civilisations.

L'ouvrage se divise en deux parties. Dans la première, le Dr Montandon présente ses conceptions et son tracé des cycles cultùrels ; la seconde concerne l'ergologie systématique, c'est-à-dire la technologie des divers peuples primitifs, dont les descriptions ont servi et servent encore à déterminer les cycles. Une définition commande l'ouvrage entier. « L'étude de la civilisation, c'est-à-dire l'étude de l'ensemble des productions humaines, est le but de l'*ethnographie* lorsqu'il s'agit d'analyse ; de l'*ethnologie culturelle* lorsque les constructions synthétiques entrent en ligne de compte : on pourra la diviser en étude des productions matérielles, ou *ergologie* ; étude des productions spirituelles ou *animologie* et étude de l'utilisation en société de ces productions matérielles et spirituelles ou *sociologie.* » Cette division nous paraît de nature à éclairer, en effet, le domaine de ces études qui sont restées souvent si confuses, mais pourquoi ne pas mettre le terme religion, ou croyances religieuses, plutôt qu'animologie pour désigner ce qui relève de la religion en effet ?

Un chapitre est consacré à l'étude des diverses conceptions ethnographiques au XIXe siècle. Les *conceptions sociologiques* (Durkheim) : « La grande critique qu'on peut leur faire, c'est, en outre de leur complication, de situer certains peuples dans le cadre donné plus haut (ou plus bas) que d'autres qui leur sont manifestement supérieurs (ou inférieurs). » (21). Le Dr écarte aussi les *conceptions psychologiques* (Deniker, Vierkandt) qui divisent les peuples en deux grands groupes : les civilisés et les primitifs (Naturvölker, Kulturvölker). Les *conceptions économiques* (peuples, pasteurs, agriculteurs, etc.) ont besoin d'être précisées. Les *conceptions mésologiques*, qui font dépendre la civilisation du milieu géographique, ne laissent pas leur place dans l'évolution des civilisations aux prédispositions naturelles, ni aux traditions. Les *points de vue actuels* peuvent se ranger sous trois titres : la théorie du *développement uniforme*, doctrine pour ainsi dire égalitaire d'un développement lent et uniforme, liée à l'évolutionnisme ; théorie très en honneur en France (théories anthropologiques). La théorie et la méthode *Cyclo-culturelle* (Graebner et le P. Schmidt), dont les principes écartent les questions d'origine dernière et de lois, pour se soumettre aux faits,

qui établissent des groupes d'éléments culturels tenant ensemble organiquement et se déplaçant en bloc. De ces complexes, ou cycles culturels, on peut rechercher le centre d'origine et retrouver les étapes de leur diffusion. Cette méthode est excellente en ce qu'elle se place sur le terrain vraiment ethnographique. Sa défiance de la recherche des causes et des hypothèses est, au reste, plus apparente que réelle. Il faut bien recourir aux hypothèses et déterminer des causes si l'on veut expliquer et comprendre. C'est par réaction contre l'évolutionnisme et le psychologisme facile que cette école a pris ces positions. La théorie *hyperdiffusionniste* est une application de la théorie précédente : l'humanité aurait passé par deux étapes, celle des collecteurs (cueillette, pêche, petite chasse), puis vers 5000 le génie d'un homme, au bord du Nil, aurait créé la *Civilisation*. Toutes les civilisations qui sont au-dessus du stade collecteur proviendraient de cette origine : la principale serait la civilisation grecque (Smith 1930). N'insistons pas sur les difficultés que rencontre cette théorie pour aborder celle que défend le docteur Montandon, l'*Ologénèse culturelle*. Elle admet : 1° un premier stade de culture embryonnaire de valeur, « non nécessairement uniforme, mais équivalente, sur toute la terre, comme découlant du passage ubiquitaire des Demi-humains, aux Hommes, selon la doctrine de l'ologénèse », dont nous avons parlé l'an dernier. 2° L'acceptation de la réalité des cycles culturels (« Le cycle culturel est en ethnologie culturelle ce qu'est la race en ethnologie somatique »). Il faut établir une liste des cycles ; « ces notions sont courantes en préhistoire ; il est curieux qu'elles aient eu tant de peine à s'implanter définitivement en ethnographie ». 3° L'apparition d'une même humanité ne doit pas faire écarter les influences du milieu ou du génie des individus en plein centre culturel. Tous ces points sont (mise à part la théorie de l'ologénèse qui est, au fond, une hypothèse destinée à rendre compte de l'origine de l'humanité) en plein accord avec les théories de Graebner et du P. Schmidt. Les critiques et les réserves que fait à ce dernier le savant docteur parce qu'il recherche l'origine du complexe culturel dans un centre au lieu de le trouver, comme le D^r^ habituellement, dans une aire, ne diminuent pas à nos yeux l'importance de son acceptation personnelle de la théorie des cycles culturels, disons le mot, de la vraie méthode en ethnologie. Si on veut sortir de la pure description et des « à peu près » dans cette science, si l'on

veut ne pas se contenter de généralités philosophiques ou psychologiques, si on renonce au comparatisme des coutumes et des croyances déracinées de leur milieu, à la méthode fallacieuse des anthropologistes, c'est à la théorie des cycles culturels qu'il faut avoir recours. Nous estimons donc à son prix la position prise par le Dr Montandon. J'oserais dire qu'elle marque une étape de l'histoire de l'ethnologie en France.

Nous avons insisté sur la partie théorique de l'ouvrage du savant ethnologue, parce qu'elle commande tout le tracé des cycles culturels, dont il nous faut maintenant donner une brève analyse. A vrai dire, il rejoint, en certains points du moins, la systématisation de Schmidt. 1° Les *cultures pygméennes et tasmanoïdes* seraient des aspects actuels de la culture primordiale, l'auteur décrit la distribution des Pygmées en diverses contrées, leur économie (cueillette), leurs coutumes, concernant l'habitation, l'habillement, l'armement, l'outillage, etc. Le Dr Montandon remarque que la famille est habituellement monogame avec droits égaux pour l'homme et la femme ; qu'en ce qui concerne les croyances, les Pygmées croient en un être suprême, auquel ils offrent les produits de la chasse. Quelques réserves portent sur cette civilisation de l'arc, du P. Schmidt. Certains Pygmées ne connaîtraient pas l'arc ; sur la monogamie : les PP. Schébesta (Iturie) et Tastevin (Cameroun) ont constaté des exceptions. Pour les Tasmaniens, mêmes observations : on y trouve la famille monogame ou avec polygamie peu prononcée ; quelques mutilations liées à l'initiation. En religion, les Kournai et les Yahgan croient à un Etre suprême, les Tasmaniens à un esprit bon et à un esprit mauvais. II. La *forme culturelle australoïde* ou cycle de Boumerang est assez mêlée comme éléments, et semble s'apparenter aux cycles suivants. Le Dr les nomme *Rameau culturel précoce*. Parmi elles apparaît, III. le *cycle totémique*, à armes d'estoc, pointues, propulseur, chevets de bois, famille patriarcale, avec position de la femme moins bonne que dans les cycles précédents ; les mutilations, la circoncision apparaissent et, comme croyance, le totémisme qui ressortirait du domaine religieux au moins dans son ambiance. IV. Le *cycle paléomatriarcal*, ou des deux classes, est un cycle d'agriculteurs sédentaires, répandu en certaines contrées de l'Australie, îles Salomon, Nouvelle Guinée, etc. La famille y est matriarcale, la société est divisée en deux classes matrimoniales exogamiques ; on y trouve des fêtes d'initiation, des

sociétés secrètes masculines ; les rites s'exécutent dans ces sociétés avec masques. Le cannibalisme y a été observé. La mythologie y est lunaire, le culte des morts, des esprits, des crânes des parents, etc., y est pratiqué. V. Le cinquième cycle est le *cycle néo matriarcal* ou de l'arc plat, très apparenté au précédent mais avec des caractères plus accentués. A propos du cycle matriarcal, M. Montandon rend justice aux efforts de l'école *cyclo culturelle* (P. Schmidt). « C'est une des grandes conquêtes de cette école, par opposition à celle du développement uniforme ; il apparaît certain que le matriarcat avec toutes les coutumes qui en dépendent n'a pas été le bien commun de toute l'humanité à une époque qui aurait précédé celle du patriarcat, mais qu'il a été propre à un certain groupe de populations seulement. » Le VIe *cycle austronésoïde* avec patriarcat libre, mutilations, mythologie solaire. Le VIIe *Soudanoïde*, le VIIIe *Mexico-Andinoïde* est surtout animiste. Le *cycle arctique* s'apparenterait au VIIe cité plus haut et la religion polythéiste y comporterait un monothéoisme voilé chez les Esquimaux et les Ainou. Nous passerons sur les cultures supérieures *cycle Sinoïde, Indoïde, Islamoïde, Paléoméditerranéen*. Nous aurons donné une idée plus nette de cette enquête quand nous aurons ajouté qu'elle comporte, lorsque c'est possible, des références à la préhistoire, qui sont précieuses, bien que discrètes, des indications méthodiques sur l'extension du cycle, ses caractères extérieurs, ses croyances, les problèmes qu'il pose. Enfin chaque chapitre est suivi d'une bibliographie établie avec soin et compétence. Est-ce à dire que nous suivrons le Dr Montandon dans tous ses tracés ? Il serait téméraire pour nous de prendre parti dans ces sortes de constructions scientifiques. Nous nous rappellerons que le P. Schmidt a dû modifier l'ordonnance des cycles qu'il avait primitivement conçue. Une *ergologie*, comme celle dont le D^r^ donne un exposé dans la seconde partie de son livre, permet de suivre toute la technologie des peuples et leur apparentement et leurs liaisons ; une même enquête sur les croyances, l'état social complèterait et, sans doute, renforcerait en les précisant encore la mise en tableau de ces cycles de culture et nous révèlerait encore plus nettement ce que nous avons à apprendre, spécialement sur les peuples primitifs, leur religion, leurs croyances, leur vie familiale et sociale, leurs migrations, leur histoire. Dans ce compte rendu d'un travail de 778 pages, nous avons surtout voulu rendre hommage à une systématisation

des connaissances ethnologiques faite avec érudition et probité scientifique et suivant une méthodologie sûre ; marquer, en passant, comment elle se rapprochait, dans ses lignes générales, de la méthodologie et des conclusions du P. W. Schmidt. Nous avons fait nos réserves sur la question d'origine première et la thèse purement ologéniste que le savant ethnologue met comme fondement de son système, mais qui nous semble-t-il peut en être détachée sans dommage.

IV

Les travaux des missionnaires ont été mis en valeur, récemment, au Trocadéro, en la personne du R. P. Tastevin, des Pères du Saint-Esprit, professeur à l'Institut catholique de Paris. Le P. avait rapporté d'une mission récente en Afrique des objets intéressants pour l'étude de la religion, de la magie et de l'art africain dont il a fait don au Musée du Trocadéro. Nous avons, autrefois, dit tout ce que nous pensions de l'assemblage hétéroclite et mal ordonné de ce Musée ; il n'est que juste de constater qu'il a actuellement, sous une direction intelligente, pris l'aspect digne et éducatif d'un grand Musée, tel qu'il convenait à un pays qui étend son rayonnement en tant de contrées diverses. Parmi les objets d'art, dons du P. Tastevin, signalons une belle statue d'ivoire, qui figure la naissance et l'allaitement d'un prince du N'Goyo, une belle pointe d'ivoire, finement travaillée ; un grelot en bois d'une seule pièce en forme de huit cloches, etc. La religion est représentée, dans sa partie la plus importante, par des objets de culte de Lu Sunzi, génie femelle des eaux et des poissons à Cabinda. Un prêtre païen a apporté tout le matériel au Père afin de pouvoir recevoir le baptême. Enfin à la magie se rapportent des statuettes de dimensions variées qui étaient toutes dédiées aux morts. L'inauguration de cette belle collection fut présidée au Trocadéro par Mgr Le Hunsec, supérieur général des P. du Saint-Esprit, et par Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique.

Dans la Géographie (novembre-décembre 1934), le même P. Tastevin rendant compte de sa mission en Afrique, a exposé les résultats de son enquête sur les idées religieuses des Africains. Le P. a visité les Nones et les Sérers et la basse Casamance, puis Cabinda, les Ba Kamba, les Ba Téké, les Ba Membé, les Ba Kongo. Il remonta ensuite le Congo et l'Oubangui. Puis il put poursui-

vre son enquête sur diverses contrées du Cameroun. Les résultats de cette incursion scientifique sont fort curieux en ce qui concerne les croyances de ces populations primitives. « Le noir africain est apparu au P. « nettement monothéiste et cela en dehors de tout emprunt à l'Islamisme ou au Christianisme. Dieu porte, il est vrai, les noms de Ciel, de Pluie, ou de Soleil, mais ce ne sont là que des noms figurés, suivant l'usage biblique, comme on s'en aperçoit par les attributs et les actes qu'on lui impute à titre réservé ». Le P. suit cette croyance dans les diverses populations avec lesquelles il s'est trouvé en contact, donne des indications sur leur langage, cite quelques-unes de leurs légendes... « La conclusion qui me paraît devoir ressortir de cette étude, écrit le P. Tastevin, est le monothéisme incontestable des noirs africains, en dépit de leur culte plus apparent pour les Génies, ou pour leurs morts. Le Dieu suprême n'est pas seulement un de leurs dieux, c'est leur seul Dieu. Il existe une différence de nature irréductible entre ce Dieu et le reste de la création. Tout vient de lui, encore que cela soit, parfois, quoique rarement par génération. Même alors il garde une telle supériorité sur les Génies issus de lui, que nous nous trouvons devant un monarque absolu, seul omniscient et omnipotent, devant lequel tout plie et doit s'incliner. Il est naturellement bienfaisant. Comment en douter à la vue de toutes les richesses qu'il a répandues à profusion ! Mais, d'autre part, il n'est pas indifférent à la conduite des hommes et il le fait bien voir en retenant la pluie, ou en frappant les coupables de maladies incurables. S'il semble faire parfois figure d'Ancêtre tribal, c'est que Dieu est vraiment notre Père à tous. Mais il nous dépasse tellement ! » Nous ne donnons que la conclusion, mais nos lecteurs savent avec quel souci d'exactitude le P. Tastevin fait ses observations, son témoignage n'en est que plus précieux. La longueur de cette chronique nous fait remettre à plus tard le compte rendu d'autres travaux de missionnaires qui eux aussi méritent d'être signalés.

A. Bros.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — La Nonciature apostolique à Paris de 1827 à 1831

La publication des mémoires inédits de personnages qui ont participé à des événements importants présente toujours un grand intérêt pour l'historien. C'est le cas d'un volume (en italien) qui vient de paraître[1]. La lecture en est vraiment passionnante, car elle nous fait pénétrer dans les *dessous* d'une époque particulièrement troublée de notre histoire nationale. Elle nous révèle aussi les précieuses qualités de l'éminent envoyé pontifical et nous permet d'admirer sa sagacité, sa prudence et sa noble fermeté.

Lambruschini a très probablement commencé la relation de sa mission diplomatique en France peu après son retour à Rome en 1831 et l'a terminée à la fin de 1836. Ces mémoires ont été retrouvés aux Archives Vaticanes, dont le Préfet, Mgr Angelo Mercati, s'est employé à les faire publier. Le manuscrit original constitue trois gros volumes comprenant au total 800 pages ; il n'a pas été écrit par l'auteur en personne, mais celui-ci l'a revu, ainsi que l'attestent çà et là quelques corrections autographes.

C'est le R. P. Pirri, S. J., rédacteur à *La Civiltà Cattolica*, qui a été chargé d'assurer l'édition du document. Il s'est acquitté de sa tâche avec le plus grand soin et a fait preuve, là comme en ses autres ouvrages, d'une « conscience professionnelle » très avertie. Manifestement il *sait travailler* et la valeur de ses publications lui fait réellement honneur.

Le caractère de vulgarisation propre à la collection dont l'ou-

1. Card. Luigi Lambruschini, *La mia Nunziatura di Francia*. Nicola Zanichelli, Bologna, 1934. XVI-358 pages. Prix : 12 lires.

vrage fait partie a imposé au P. Pirri quelques compressions : c'est ainsi qu'il a dû renoncer à la copieuse documentation placée par Lambruschini à la fin de chaque tome. Il a supprimé aussi quelques passages ou même quelques chapitres, mais les parties omises ont été résumées avec fidélité et en caractères différents de ceux du texte authentique. Il a conservé le plan et la disposition générale de l'ouvrage ; on peut donc dire que celui-ci a gardé son intégrité substantielle. Enfin quelques très légères modifications de détail ont été introduites pour faciliter la lecture : par exemple multiplication des alinéas, suppression de majuscules, emploi d'astérisques au lieu de chiffres pour la subdivision des chapitres, titre placé en tête de chaque chapitre alors que dans l'original il fait partie du *Sommaire analytique*. Peut-être une table onomastique eût-elle rendu quelques services. A la fin de l'*Avertissement*, le P. Pirri donne quelques indications bibliographiques sur Lambruschini, que nous reproduisons en note[1].

Lambruschini a été désigné comme nonce à Paris alors qu'il était archevêque de Gênes. Après un séjour à Rome, il rejoignit son poste et présenta ses lettres de créance à la cour de Charles X. Il raconte les divers événements auxquels il fut mêlé pendant sa nonciature, qui prit fin un an environ après le début du règne de Louis-Philippe. Il fut alors rappelé à Rome et promu au cardinalat. Son récit est divisé en trois parties, d'après les pontificats successifs sous lesquels il exerça ses fonctions : Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. Nous ne pouvons évidemment reproduire ici toute la table des matières de ces mémoires si captivants ; glanons cependant quelques questions qui nous semblent plus particulièrement dignes d'être citées : ses appréciations sur les principaux personnages ecclésiastiques de France, les Cardinaux de Clermont-Tonnerre, archevêque de Toulouse ; de la Fare, archevêque de Sens ; de Croy, archevêque de Rouen,

1. Pour tout ce qui concerne la vie et les écrits de Lambruschini : *Scrittori Barnabiti della Congregazione dei Cheirici Regolari di S. Paolo* (1533-1933) a cura di G. Boffito e di altri religiosi di detta Congregazione (Firenze, Olski, 1933, II, pp. 312-336). — Sur sa nonciature en France : M. A. Gianpaolo, *La preparazione del Card. Lambruschini*, dans « Rassegna Storica del Risorgimento », 1931, f. 1. — Sur son rôle comme Secrétaire d'Etat : E. Piglione, *Contributo alla storia delle relazioni tra Piemonte e Santa Sede*, dans « Risorgimento Italiano », 1932, f. 3-4; pour l'histoire des rapports entre le Piémont et le Saint-Siège : *ibid.*, 1933, f. 3-4. Pour les renseignements d'ordre général : J. Schmidlin, *Päpst-Geschichte der neusten Zeit*. I (1800-1946). Munich, 1932.

Grand Aumônier de France, et Latil, archevêque de Reims; Mgr de Quélen, archevêque de Paris, pour qui l'auteur professe une grande vénération ; Mgr François Soyer, évêque de Luçon ; Mgr d'Astros, évêque de Bayonne, puis archevêque de Toulouse ; Mge Clausel de Montals, évêque de Chartres ; Mgr Lesquen, Breton d'origine, ancien officier de l'*armée de Condé*, évêque de Beauvais ; Mgr Frayssinous, — ses démarches au sujet du Séminaire de Montréal, le gouvernement anglais ayant émis des doutes sur la légalité de son existence ; — l'insurrection de la Grèce ; — l'affaire du couvent de la Trinité des Monts à Rome ; — l'expédition d'Alger ; — la Révolution de Juillet et les graves événements qui en furent la conséquence ; — son jugement sur Lamennais ; — les troubles dans les Etats pontificaux et le principe de *non-intervention* ; — la maladie, la mort et les funérailles de Grégoire, ancien évêque constitutionnel de Blois.

Ces quelques indications suffisent sans doute à montrer qu'en puisant à cette source nouvelle, les historiens de l'Eglise catholique en France pourront compléter et mettre plus parfaitement au point leurs informations.

R. JACQUIN.

II. — La Jeunesse agricole chrétienne de Tunisie et les indigènes

Contrairement à la plupart des membres de la J. A. C. métropolitaine, les Jacistes tunisiens sont des colons, c'est-à-dire des employeurs. On conçoit que les travaux de leurs cercles d'études diffèrent sensiblement de ceux de la métropole. C'est ainsi que, poursuivant son enquête sur la *vie professionnelle*, la J. A. C. tunisienne a étudié dernièrement la question des salaires. Que doivent les colons à leurs employés ? Le juste salaire, mais qu'est-ce que le juste salaire, dans les circonstances particulières de l'agriculture nord-africaine ?

Les réponses sont sensiblement semblables : « Permettre à l'ouvrier (presque toujours indigène) de subsister honnêtement et de subvenir aux besoins de sa famille. » « Méfions-nous des salaires que fixent seuls, d'une manière peu scrupuleuse quelquefois, des patrons égoïstes... » « Il ne faut pas prendre prétexte de la crise pour augmenter le travail et diminuer le salaire », disent les

groupes de la Basse-Medjerda et de Zaghouan. « Procurons le bien-être à nos employés, déclare ce dernier, et ne nous décourageons pas s'ils ne comprennent pas toujours notre intention et négligent ce que nous leur offrons. »

« Nous avons de grands devoirs envers nos ouvriers, écrit le groupe du Kef. On rencontre rarement cette mentalité qui ne voit en l'indigène qu'une bête de somme de laquelle il faut tirer parti le plus possible... Ne vexons pas l'indigène inutilement ; il a le sens des nuances : notre charité chrétienne doit en tenir compte et s'exercer jusque-là... brisons la glace entre nous et nos frères indigènes... favorisons un rapprochement cordial : nous adorons le même Dieu, Allah, et sommes les enfants d'un même Père... »

Un autre questionnaire porte sur « les devoirs de charité du colon envers les ouvriers : avantages aux familles nombreuses ; récompenses ; bien-être ; instruction » et le *Trait d'Union*, organe mensuel de la J. A. C. de Tunisie, publie d'intéressantes réponses sur le bien-être et l'instruction des indigènes.

Passant à l'étude de l'action, la J. A. C. de Tunisie a pris une excellente initiative : elle a demandé à tous ses membres de lui envoyer généreusement des sacs de blé qui pourront être distribués aux familles nécessiteuses indigènes : les sacs sont réunis aux magasins du Syndicat coopératif agricole, avec la collaboration des Scouts. Déjà plusieurs dizaines de quintaux de blé ont été distribués.

Le journal *Tunis-Soir* a vivement félicité la J. A. C. de cette initiative : « Cet exemple de solidarité interconfessionnelle est à souligner. L'initiative de la J. A. C. fait plus pour le rapprochement des cœurs en Tunisie que tous les discours. Des amis musulmans ont bien voulu nous en apporter la confirmation.

(D'après *Univers*, avril 1935.)

PETITE CORRESPONDANCE

I. LE SAINT SUAIRE DE TURIN

Q. *Où me documenter sur cette passionnante question?*

R. L'ouvrage de base reste sans doute *Le linceul du Christ*, par P. Vignon (Masson, 1902). Voir *Le Saint-Suaire de Turin*, par l'abbé Noguier de Malijai, Spes, 1929, et une récente brochure de M. Gérard Cordonnier, *Le Christ dans sa passion révélé par le Saint-Suaire de Turin*, Editions Dillen.

Signalons enfin *Les Cinq plaies du Christ*, par le Docteur Barbet (Paris, 1935, 7 fr. 50), en dépôt comme les précédents ouvrages chez les Tertiaires Carmélites de l'Action de grâces, 117, rue Notre-Dame des Champs, Paris (VIe).

II. QUESTIONS DIVERSES

Q. *Existe-t-il une analyse absolument complète de la Bible avec les chiffres en marge?*

R. Les divers dictionnaires (*de la Bible, de théologie catholique*) et les Manuels d'Ecriture Sainte donnent une analyse sommaire de chaque livre de la Bible.

Vous trouverez des analyses plus complètes dans les ouvrages suivants du P. Cornely, S. J., publiés chez Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (6e) : *Analyses librorum sacrorum Novi Testamenta*, quas ex sua « *Introductione speciali in Novum Testamentum* » excerpsit et complevit, 1888. L'ouvrage est épuisé et doit être cherché d'occasion. L'analyse de saint Matthieu occupe 14 grandes pages in-8°.

Synopses omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti, ex « *Introductione speciali in vetus et novum Testamentum* » excerptae, retractatae, completae (VIII-463 p., 1899, in-8°). Prix 17 fr. Vous remarquerez que ce volume contient ce qui était dans l'ouvrage précédent.

Synopses Psalmorum separatim (96 p.), 1890, in-18. Prix : 2 fr. 50.

Q. *Veuillez indiquer quelques ouvrages exprimant les Litanies de la Sainte Vierge.*

R. Les travaux sur ce sujet ne manquent pas; mais leur valeur est très inégale; quelques-uns sont même insignifiants.

Pascal Grassi, S. J., *Litanies de la sainte Vierge*, traduit de l'italien par l'abbé Charbonnier, in-8°, IV-492 pages, Lyon, Périsse, 1862. Epuisé, se trouve d'occasion chez Berche-Pagis, 69, rue de Rennes, Paris (6e). Prix : 10 fr.

Genty de Bonneval, 3 grands in-8°, Vic et Amat. Epuisé.

Jourdain, *Les grandeurs de Marie*, t. VIII, Walzer. Epuisé.

Decorne, *Litanies de la sainte Vierge; pieuses lectures.* Ouvrage publié avant guerre chez Desclée, de Brouwer; ne figure plus au catalogue actuel.

Q. *On demande un paroissien donnant les indications « assis », « debout », « à genoux ».*

R. Nous n'en connaissons pas. De fait, un tel paroissien donnerait difficilement satisfaction à tout le monde. Il est évident qu'il faudrait être à genoux au commencement de la messe, à la consécration, à la communion, à la bénédiction, qu'il faut être debout pendant les évangiles.

Mais pour les autres parties de la messe les usages varient avec les catégories de fidèles. On est plus strict dans un séminaire et une communauté religieuse; on l'est moins à une messe de mariage ou bien à un convoi dans une paroisse peu chrétienne. Nous avons constaté qu'à Paris, pour un convoi d'une même classe, les usages varient avec les paroisses.

Nous recommandons la question à un lecteur obligeant et mieux informé.

REVUE DES REVUES

REVUES MISSIONNAIRES ET COLONIALES

Bulletin des Missions. — Mars 1935. — Th. Néva, *Shanghai catholique.* — Dr J. Havet, *La géographie médicale des Missions.* — L. Coune, *La Religion du Nô.* — Th. Young, *Les Ascètes de Kediri.* — D. Pinchon, *La Traite des Nègres au Congo.*

Univers. — Avril 1935. — L. Augoulat, *Les événements d'Afrique du Nord* vus par Maghreb *et les Jeunes Marocains.* Citons seulement la conclusion de cette étude importante. *Maghreb* est un périodique rédigé par des Jeunes Marocains :

« Parmi des motifs si divers qui sont à la base des événements nord-africains, on aurait tort de négliger ou de minimiser la part qui revient au mécontentement de l'élite indigène. Il existe une élite indigène qui grandit chaque jour. Elle s'est formée sur place à l'Université d'Alger, ou même elle a passé des années à Paris avant de repartir chez elle, bardée de connaissances et de diplômes. Pendant qu'elle se trouvait en France, il lui est apparu qu'elle disposait de possibilités très semblables à celles de jeunes intellectuels français. Et voici que, de retour dans son pays, il lui semble qu'on ne l'utilise pas assez, qu'on limite son action. Faut-il s'étonner qu'elle ait éprouvé le besoin de s'agiter ? et faut-il rappeler que sans elle, qui a su expliciter des aspirations somme toute assez confuses, on n'aurait peut-être pas enregistré, jusqu'à ce jour, « des événements d'Afrique du Nord ».

Maghreb ne met pas la chose nettement en évidence, mais nous pouvons nous poser la question ? Où se trouve la clé du malaise analysé ici ? Devra-t-on la chercher simplement dans la résolution de questions

économiques ? ou ne devra-t-on pas se préoccuper aussi de la place qu'il faudra progressivement accorder à cette élite qui monte et qui possède, de sa valeur comme de ses possibilités, une conscience assez marquée.

« Enfin — dernier motif sur lequel nous voulons insister — l'Afrique du Nord est musulmane. La France officielle est loin d'être chrétienne; et disons même qu'elle se fait presque un point d'honneur de se présenter en protectrice de l'Islam. Elle permet cependant à des Pères Blancs de vivre sur le sol algérien ; elle autorise des Franciscains à s'établir en terre marocaine. C'est assez pour qu'on l'accuse de nourrir secrètement sous la pression de l'Eglise Catholique, des visées qui aboutiraient à la destruction de l'Islam. Aurait-elle préconisé et imposé aux Berbères du Maroc « un statut coutumier berbère » distinct du statut musulman, si elle n'avait pas entrevu la perspective de désislamiser progressivement — et pour commencer — l'élément berbère afin de le mieux dominer ?

« Les preuves de cette politique gouvernementale inspirée par l'Eglise, *Maghreb* croit les trouver dans les déclarations de différents auteurs (connus pour leur catholicisme) en faveur de la « désagrégation des deux races marocaines » et il faut voir avec quelle satisfaction *Maghreb* reproduit quelques-unes de ces déclarations.

« Ce qui est plus étrange, c'est que *Maghreb* se représente l'Eglise comme un instrument au service de la politique coloniale de la France. Mohammed Hassan el Ouazenni nous en apporte de nombreux prétendus témoignages : depuis les consignes du Cardinal Lavigerie (« Le seul moyen qu'ils deviennent Français, c'est qu'ils deviennent Chrétiens ») jusqu'aux affirmations du Père de Foucauld, en passant par les textes du « *Maroc Catholique* » (novembre 1923) ou de la *Revue d'Histoire des Missions* (4e année, n° 3, septembre 1927), sans oublier des déclarations du Maréchal Lyautey lui-même.

« Ainsi, pour *Maghreb*, francisation et christianisation deviennent une seule et même chose qu'il faut empêcher à tout prix. Dans quelle mesure cette peur du christianisme et surtout l'hypothèse d'une alliance entre le gouvernement français et l'Eglise ont-elles influencé les menées de ces derniers mois ? Il est bien difficile de le dire, car on ne les a pas vues figurer dans des documents officiels; il fallait signaler que, parmi ses protestations, *Maghreb* en inscrit une contre « la politique de désislamisation des Berbères et de leur christianisation par des nuées de missionnaires ». Cette protestation semble vraiment bien injustifiée lorsqu'on considère le petit nombre de missionnaires voués directement à l'évangélisation des indigènes, et en tout cas la véritable attitude de réserve, sinon de défiance, des autorités marocaines vis-à-vis de ces missionnaires. »

REVUES CATHOLIQUES ETRANGERES

Junge Front. — 5 mai 1935. — Le pèlerinage à Rome de la Jeunesse allemande. — Une lettre en réponse au Comte Reventlow qui dans sa Revue « Reichswart » avait présenté Mussolini comme étant le « Führer » du catholicisme latin et accusé S. Em. le Cardinal Pacelli de préconiser la persécution des païens.

REVUES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Oratoriana. — Avril 1935. — De ce bulletin trimestriel publié par les Pères Oratoriens, nous signalons avec sympathie les articles suivants :

G. Brillet : *Le sacerdoce de Notre-Seigneur.*

G. Gégout : *Les aptitudes d'intelligence et de science.*

S. E. Mgr Baudrillart : *Anecdote sur Pie XI.*

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE

L. Lercher, S. J., **Institutiones theologiae dogmaticae,** 2e édition. Tome IV.

Le tome IV des Institutiones dogmaticae du R. P. Lercher achève aujourd'hui la seconde édition d'un ouvrage dont les trois premiers volumes ont été présentés ici en août et novembre 1934. Le tome IV traite des *Vertus infuses*, des *Sacrements* et des *Fins dernières*. La première édition a été longuement étudiée dans une Chronique dogmatique de décembre 1930. Qu'il nous suffise de féliciter l'auteur d'avoir ajouté dans la seconde vingt-quatre pages de *Table des matières de tout l'ouvrage*. Une table spéciale et plus complète des noms propres aurait sa place marquée dans une troisième édition. V. L.

SPIRITUALITÉ

R. P. Monsabré, **La Vierge Marie,** in-8° couronne, 220 pages. 12 fr. Lethielleux, Paris.

Neuf extraits des œuvres complètes du R. P. Monsabré, rassemblés par M. le Chanoine Chapeau qui nous a donné déjà, puisés à la même source pareils recueils sur la Vie future et sur le Mariage. Trois sont la reproduction des conférences 30, 43 et 50. Les six autres consacrés au Rosaire et au Culte marial sont tirés des Discours et Panégyriques. Sont vraiment de M. Chapeau les trois dernières pages répartissant en trente (et non trente et une) lectures tout le volume, pour en faire un Mois de Marie. V. L.

LES DISQUES

L'ANTHOLOGIE SONORE

On peut déplorer que l'industrie phonographique produise tant de disques sans intérêt musical, enregistre tant de chansons de café-concert, tant d'airs d'opérette vulgaires et de monologues absurdes. Mais il ne faut pas être trop sévères, car alors c'est le procès de toute la civilisation moderne qu'il faudrait faire. On pourrait reprocher avec plus de raison aux grandes firmes de ne pas nous faire sortir souvent des ornières musicales traditionnelles. Sait-on que depuis 1928 la *Symphonie Héroïque* de Beethoven a été enregistrée six fois ? Peut-on se hasarder timidement à dire, sans être accusé de crime de lèse-majesté beethovenienne, qu'une bonne fois aurait suffi ?

Mais on trouve à peine trois ou quatre disques de Rameau, un des

plus grands musiciens français, et ils sont tous mauvais sans exception ; il y en a à peu près autant de Lully, qui ne sont pas meilleurs.

Et tant de richesses des siècles passés demeurent enfouies dans nos archives alors qu'on fait un sort magnifique à tel « bibelot d'inanité sonore » ! C'est la faute — plutôt que de Gramophone ou de Columbia — des chefs de nos grands orchestres, qui se révèlent incapables de faire l'éducation du public — et la leur. Alors les firmes phonographiques, qui doivent compter avec les nécessités commerciales, emboîtent le pas : il faudrait même les féliciter d'entreprendre avec hardiesse certaines éditions dont elles ne peuvent attendre grand bénéfice. Si l'Etat faisait son devoir, il subventionnerait les enregistrements qui s'imposent et qui ne peuvent être, vu l'inculture du public, des affaires commerciales. Mais alors il faudrait faire le procès de l'Etat : cela deviendrait grave.

Félicitons-nous plutôt qu'une Société de musicologues ait compris cette lacune. Tous les vrais amateurs de musique, et aussi les éducateurs, voudront posséder les disques qu'édite avec une conscience artistique scrupuleuse, l'*Anthologie Sonore*. Elle se propose de ressusciter des œuvres aujourd'hui complètement oubliées et de faire comme une illustration de l'histoire musicale. La matière est énorme. Pour ne prendre qu'un exemple, quiconque prendra la peine d'aller voir à la Bibliothèque du Conservatoire ce qui s'est écrit comme musique de luth du quinzième au dix-septième siècle sera stupéfait des richesses qui restent ainsi recouvertes par des épaisseurs séculaires de poussière.

L'Anthologie Sonore veut exhumer tout cela, et elle le fait avec un souci de la probité artistique qu'on ne saurait trop louer.

Grâces lui en soient rendues. S'il nous arrive de critiquer tel ou tel enregistrement, il faut qu'on sache bien que l'œuvre à faire est fort difficile : de multiples problèmes musicologiques et artistiques se posent lorsqu'on veut ressusciter *dans sa vraie forme*, une œuvre des siècles passés. Les musiciens eux-mêmes sont capables de singulières incompréhensions : j'ai entendu un chef d'orchestre très réputé diriger le *Chant des Oiseaux* de Janequin, comme si ç'eût été une déploration funèbre !

Examinons les disques parus jusqu'à présent. Nous trouvons d'abord, pour les XIVe et XVe siècles, deux disques consacrés, l'un à la *musique vocale italienne*, profane et religieuse, l'autre aux *Chansons franco-flamandes;* ce dernier surtout est remarquable avec les noms illustres de Guillaume Dufay et Ockeghem. L'idée est très judicieuse d'avoir fait accompagner la voix par des instruments — vielle à archet, flûte, trombone —, quoique le style de Dufay me paraisse beaucoup plus vocal qu'instrumental. *Le Chant des Oiseaux*, de Clément Janequin, fournit un très beau disque, dont Henry Expert a dirigé l'interprétation dans le vrai mouvement; mais encore eût-il pu la nuancer davantage.

Le XVIe siècle est encore représenté par un disque consacré au *Psautier Huguenot:* Goudimel y paraît plutôt terne à côté de Claude Lejeune, si émouvant et d'une harmonie si neuve; mais les progrès de

l'harmonie ne doivent pas masquer combien la Renaissance est inférieure au XIVe siècle quant à la liberté du rythme.

La Musique d'orgue reçoit une magnifique illustration dont l'interprète est Marcel Dupré : un disque est consacré à l'orgue italien, un autre à l'orgue allemand. On y peut voir, par le *Ricercare* de Gabrieli et la *Toccata* de Frescobaldi, combien grande a été l'influence de ces musiciens sur l'Ecole allemande, celle-ci représentée par Scheidt et Pachelbel.

La musique instrumentale nous apporte d'heureuses surprises. Voici d'abord d'admirables *Danceries françaises du XVIe siècle*, d'une grâce et d'une liberté étonnantes.

Je me demande seulement si l'on a eu vraiment recours, pour l'exécution, à des instruments anciens : je ne reconnais pas le timbre si caractéristique des gambes. La sonorité sourde de ce disque est-elle due aux instruments à cordes pincées mélangés à l'orchestre ? J'eusse préféré pour ma part un mélange de cordes, cuivres et bois. Les *Cortèges et Danses pour cuivres* de Johann Pezel « stadtpfeifer » à Leipzig au XVIIIe siècle, sont aussi un des plus beaux disques de la collection.

Pour la musique de chambre, nous avons la révélation de deux clavecinistes à peu près inconnus, Nicolas Geffroy et Antoine Dornel, qui montrent qu'il y avait place pour de beaux talents dans l'ombre de Couperin le Grand. Avec Johann Kuhnau, nous sont révélés à la fois une œuvre, *Le Combat de David et de Goliath*, et un instrument, le clavicorde. Ce dernier, beaucoup plus grêle que le clavecin, a néanmoins des notes charmantes, mais si délicates que le timbre se perd dans les passages de force.

Quant à l'œuvre, si elle témoigne d'un habile musicien, elle nous prouve qu'on était déjà capable à la fin du XVIIe siècle, de commettre tous les excès de la musique à programme.

Enfin l'Anthologie Sonore a enregistré une charmante *Sonate pour hautbois, basse et clavecin* de Haendel, écrite dans le plus pur style lulliste — et où M. Louis Gromer se montre un excellent hautboïste —, et une *Sonate pour flûte et clavecin* de Michel Blavet, qui révélera dans ce dernier un musicien souvent égal à Couperin ; et cependant si vous voulez jouer les sonates de Blavet, il vous faudra les acheter en Angleterre, quoiqu'il ait été le plus illustre flûtiste français du XVIIIe siècle. Michel Moyse est assurément le premier flûtiste d'aujourd'hui et Mme Pauline Aubert a, sur le clavecin, un jeu agréable mais un peu sec.

J'en ai dit assez pour montrer tout l'intérêt de cette collection. On nous annonce encore un des Concerts Royaux de Couperin, un chœur de Josquin des Prés, des pièces anglaises pour virginal, d'autres pièces pour guitare, etc...

On ne peut que féliciter l'Anthologie Sonore d'une aussi heureuse initiative.

André Charlier.

L'Anthologie Sonore (19, rue Amélie, Paris-7e) est une collection par souscriptions. Elle édite chaque année une série de 20 disques de 30 cm. et le prix de la souscription est de 500 francs. On peut entendre les disques chez Maurice Dalloz, 106, boulevard Montparnasse.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.

Supplément à la « Revue Apologétique » du 5 Juillet 1935.

TABLES DU TOME LXe

Janvier à Juin 1935

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1935

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1935.

SOMMAIRE DU NUMÉRO MARS 1935.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1935.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1935.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1935

II. — Table par noms d'auteurs.

J

L

M

P

R

T

V

III. — Table des articles par matières

A

B

C

D

E

F

H

I

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

IV. — Table des ouvrages recensés

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

V. — Table des Revues analysées

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMP. ET D'ÉD., 17, R. CASSETTE.